الجامعة الأميركيّة في بيروت

خبر الإسراء والمعراج في كتب السيرة النبويّة
دراسة في إشكاليّات الرواية وشعريّة النصوص
(المصادر السنّيّة)

إعداد

فادي أسعد جرجي

رسالة

مقدّمة لاستكمال متطلّبات نيل شهادة أستاذ في الآداب

(الماجستير)

إلى دائرة اللغة العربيّة ولغات الشرق الأدنى

في كليّة الآداب والعلوم

في الجامعة الأميركيّة في بيروت

بيروت، لبنان

تشرين الأوّل ١٩٩٩

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

THE NOCTURNAL JOURNEY "AL-ISRĀ' WA'L-MI'RĀJ" IN THE "SĪRA" GENRE: A STUDY OF THE TRANSMISSION AND POETICS OF THE TEXT

by
FADI ASSAAD GEORGI

A thesis
submitted in partial fulfilment of the requirements
for the degree of Master of Arts
to the Department of Arabic and Near Eastern Languages
of the Faculty of Arts and Sciences
at the American University of Beirut

Beirut, Lebanon
October 1999

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

THE NOCTURNAL JOURNEY "AL-ISRĀ' WA'L-MI'RĀJ" IN THE "SĪRA" GENRE: A STUDY OF THE TRANSMISSION AND POETICS OF THE TEXT

by

FADI ASSAAD GEORGI

Approved by:

Dr. Maher Jarrar, Associate Professor — Advisor
Arabic

Dr. Sami Makarem, Professor — Member of Committee
Arabic

Dr. Angelica Neuwirth, Professor — Member of Committee
The German Orient Institute- Beirut

Date of thesis defense: October 12, 1999

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

THESIS RELEASE FORM

☑ authorize the American University of Beirut to supply copies of my thesis to libraries or individuals upon request.

☐ do not authorize the American University of Beirut to supply copies of my thesis to libraries or individual for a period of two years starting with the date of the thesis defence.

Gadi Georgi

Signature

4.11.1999

Date

شكر

لا بدّ من الاعتراف بفضل أخي باسيل جرجي الذي لولاه لما أبصر هذا العمل النور. كما أشكر سائر العاملين والمسؤولين في الدائرة العربيّة وفي مكتبة يافث في الجامعة الأميركيّة وفي مكتبة كليّة اللاهوت للشرق الأدنى، على ما أظهروه من لطف وتفان في العمل، هؤلاء مع كلّ الإخوة والأصدقاء الذين وقفوا إلى جانبي ومدّوا يد المساعدة حين احتجت إلى تشجيعهم.

مستخلص لأطروحة

فادي أسعد جرجي   لماجستير في الآداب
الاختصاص: اللغة العربيّة وآدابها

العنوان: خبر الإسراء والمعراج في كتب السيرة النبويّة: إشكاليّات الرواية وشعريّة النصوص (المصادر السنّيّة)

تقوم هذه الرسالة على دراسة لروايات الإسراء والمعراج في كتب السيرة النبويّة من خلال إيضاح العلاقة بين هذه النصوص وهذا النوع الأدبي. وهي ترمي إلى فهم الحاجات والهواجس الحضاريّة التي أدّت إلى تشكيل السيرة وما فيها من نصوص، وطبيعة الدور الذي لعبته في التعبير عن الهويّة الإسلاميّة الثقافيّة والدينيّة المبكّرة.

وهي تنقسم إلى ثلاث مراحل، تتناول أولاها تسليط ضوء على أدبيّات السيرة النبويّة للوقوف على أهمّ الإشكاليّات المتّصلة بها والتي لابدّ من معالجة بعض جوانبها قبل الخوض في النصوص.

أمّا المرحلة الثانية، فهي قراءة لمعنى المكانة الدينيّة الإسلاميّة التي يضفيها خبر الإسراء والمعراج على مدينة القدس، ما يُظهر أنّ الإسلام حرص، في بدايات سعيه إلى تأسيس هويّته الدينيّة، على ربط نفسه بالديانات الإبراهيميّة الموحّدة ومركزها الجغرافي المحوري؛ قبل أن يعمد إلى تأكيد أوّليّة نبيّه ودعوته، وكون هذه الدعوة هي وحدها خاتمة الرسائل الإبراهيميّة التوحيديّة وكمالها.

وتأتي المرحلة الثالثة تحليلاً للبنى والخصائص الأدبيّة لبعض النماذج من نصوص الإسراء والمعراج في السيرة. بغية تحديد النوع الأدبي المكوّن الذي تنتمي إليه هذه النصوص، والدور الذي تؤدّيه ضمن السيرة النبويّة كنوع أدبي مركّب وُجِد ليلبّي حاجات حضاريّة عديدة في المجتمعات الإسلاميّة.

AN ABSTRACT OF THE THESIS OF

Fadi Assaad Georgi for Masters of Arts
Major: Arabic Language and Literature

Title: The Nocturnal Journey "al-isrā' wa'l-mi'rāj" in the "Sīrā" Genre: A Study of the Transmission and Poetics of the Text

This thesis rests on a study of the narratives of the "isrā' wa'l mi'rāj" (The Nocturnal Journey of the Prophet Muhammad and his Ascension) in the "Sīrā" Literature. The analysis aims at clarifying the relationship between these texts and this complex literary genre, in order to understand the cultural needs and apprehensions that led to the establishment of the "biography" which played a significant role in the expression and declaration of the early social and religious Islamic identity.

The thesis is divided into three phases; the first sheds light upon the literary side of the biography in an attempt to grasp major problematics that are related to it and which require treatment before going into the texts.

The second phase is a perusal for the meaning of the religious Islamic status that the report bestows upon the city of Jerusalem. It shows that Islam sought in its early endeavors to establish its religious identity upon associating itself with the Abramaic monotheistic religions and their axial geographic site, before it embarked on asserting the supremacy of its prophet and his mission, and the fact that this mission is alone the "seal" and the completeness of the monotheistic missions.

The third phase analyses the structure and the literary characteristics of some texts of isrā' wa'l mi'rāj in order to specify the component literary genre that these narratives pertain to and the role that they play within the Prophetic biography as a complex literary type that originated to fulfill several cultural needs in the Islamic societies.

المحتويات

الصفحة

الجداول

إهداء

إلى الذي أحبّ أن يهبني جناحين اثنين
جناح الإيمان
وجناح العلم
بعد أن طوى جناحيه وجلس على كرسي الدواليب
إلى والدي

إلى التي تعرف كيف يكون الحبّ والعطاء والبساطة
إلى والدتي

إلى باسيل
ومرتا وهناماري وتانيا

عربون محبّتي وشكري على كلّ شيء

الفصل الأوّل

مقدّمة

لم يرو القرآن شيئاً عن معالم "رحلة الإسراء والمعراج" أوعن تفاصيلها. فالكتاب يكاد يخلو من أي ذكر أو سرد لهذا الموضوع، لولا الآية الأولى من سورة الإسراء[1]. إلاّ أنّ الأدب الإسلامي القديم حمل إلينا روايات عديدة عن هذه الرحلة، توزّعت في بطون الكتب.

---

١ . الآية الأولى في سورة الإسراء [**سبحن الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا أنّه هو السميع البصير**] هي أوضح إشارات القرآن وأكثرها صراحةً إلى رحلة الإسراء (والمعراج). ولكن نفراً من المفسرين ربطوا آيتين أخريين بالموضوع لما فيهما من إلماح غير مباشر إليه، وهاتان الآيتان هما:

– آية من سورة التكوير: [**ذي قوّة عند ذي العرش مكين. مطاع ثم أمين. وما صاحبكم بمجنون. ولقد رآه بالأفق المبين. وما هو على الغيب بضنين. وما هو بقول شيطان رجيم. فأين تذهبون**] (الآيات ١٩–٢٥).

– وآية من سورة النجم: [**و النجم إذا هوى. ما ضلّ صاحبكم وما غوى. وما ينطق عن الهوى. إن هو إلاّ وحي يوحى. علمه شديد القوى. ذو مرّة فاستوى. وهو بالأفق الأعلى. ثمّ دنا فتدلّى. فكان قاب قوسين أو أدنى. فأوحى إلى عبده ما أوحى. ما كذب الفؤاد ما رأى. أفتمارونه على ما يرى. ولقد رءاه نزلة أخرى. عند سدرة المنتهى. عندها جنّة المأوى. إذ يغشى السدرة ما يغشى. ما زاغ البصر و ما طغى. لقد رأى آيات ربّه الكبرى. أفرأيتم اللت والعزّى. ومنواة الثالثة الأخرى. ألكم الذكر وله الأنثى. تلك إذاً قسمة ضيزى**] (الآيات ١–٢١).

غير أن عدم اتضاح الإشارة في هاتين الآيتين إلى الإسراء والمعراج جعل غالبيّة الروايات التفسيرية التي تعبّر عن الإجماع السني، تربط كلا الآيتين بظهورات لجبريل على الرسول خلال إنزال الوحي... ونجد في تفسير الطبري، الذي يورد جمّاً من الروايات المتباينة حول دلالة هذه الآيات، صورة جليّة لإجماع المفسّرين السنّة حول تفرّد سورة الإسراء بتناول الرحلة الليلية وما تلاها من آيات كشفت في المعراج للرسول. راجع محمد بن جرير الطبري، *جامع البيان في تفسير القرآن* (القاهرة: بولاق، لا ت.)، ٤٤:٣٠، ٢٧:٢٥.

هذا، وتنحصر سائر الأخبار المتعلّقة بالرسول في المصادر العربيّة الإسلاميّة ضمن ثلاثة فنون من الأدب الديني احتوت معظم ما يرتبط بالنبي من روايات "تاريخيّة"[٢] عن تعاليمه وسلوكه. وهذه "الأنواع الأدبيّة" الثلاثة التي ساهمت إلى حدّ بعيد في تكوين الهويّة الإسلاميّة الأولى هي روايات سيرة الرسول، ومجموعات الأحاديث النبويّة، وكتب التفسير القرآني. منها انطلق المسلمون في بلورة وعيهم لذاتهم إثر تفتّح هويّتهم. والفنون الأدبيّة الثلاثة هذه، وإن كانت تشترك في أمور كثيرة، كونها أدبيّات إسلاميّة تتقاطع رواياتها، فهي تختلف فيما بينها من حيث وجهة تناولها لأخبار النبي. فكتب الحديث، عند أهل السنّة خاصّة، قامت على محاولة لجمع أخبار الرسول وضبطها في إطار منهجي، يقوم على نقد المتون والأسانيد، ويرمي إلى توثيق هذه الأخبار بحيث تبدو مادّة تاريخيّة بعيدة عن شوائب الوضع وأهواء الفرق. أمّا النصوص التفسيريّة، فقد كان من الطبيعي أن تلتصق بالكتاب منقادةً في بناها ومضمونها إلى سطوة النصّ القرآني وإعجازه. فيما تمايزت مؤلّفات السيرة بإطارها "التاريخي" الذي لا يكتفي بإدخال الإسلام في سياق "تاريخ الخلاص المقدّس" الذي تعتمده الديانات الإبراهيميّة الموحّدة، بل ويمنح النبي العربي مكانةً فريدةً في هذا التراث الديني التاريخي. ومن الواضح أنّ إطلاق تسمية "النوع الأدبي" على كلّ من السيرة النبويّة، والحديث النبوي، وتفسير القرآن، أمر بعيد عن الدقّة. فإنّ كلّ "فنّ"

---

٢. هذه الروايات الإسلامية تعبر عن التصور الإسلامي للتاريخ. غير أنه لا بد من السؤال حول مصداقيتها من حيث هي نصوص تعكس حقائق اختبرتها الجماعة المسلمة الأولى، ومن النظر في أصالتها وهل تعود فعلا إلى الزمن وإلى الرواة الذين تنسب إليهم. لذا سنخصص جزءا من الفصل الأول للخوض في إشكالية أصالة الأدبيات والمصادر الإسلامية العربية الأولى.

من هذه "الفنون" الثلاثة يتضمّن "أنواعاً" متعدّدة ومتراكبة من الآداب والروايات جُمعت كالفسيفساء إذ تشابكت وتداخلت عناصرها لتلتئم في جسم واحد. فهل يعقل مثلاً أن نعتبر التفاسير الفقهيّة الغنيّة بالاجتهاد والرأي مضاهيةً لكتب التفسير بالمأثور؟ ولهذا السبب سنعمد إلى دراسة أخبار الإسراء والمعراج ضمن بنى السيرة النبويّة من حيث هي مصادر جَمعت روايات متباينة ومتشعّبة في قالب واحد وإطار واحد، بغية إعطاء المسلمين صورة بهيّة عن نبيّهم وعن بداية تاريخهم، رابطة دعوتهم بتاريخ أنبياء التوحيد الإبراهيمي...

وهذه اللون من الاستفهام حول طبيعة الفنون الأدبيّة المركّبة، والعلاقات بين الروايات التي تحتويها وبين خصائص نوعها الأدبي قام به دارسو العهد القديم الذين ميّزوا ما بين صنفين اثنين من الأنواع الأدبيّة:

أوّلاً: النوع المكوّن (Component Literary Type)

ثانياً: النوع المعقّد أو المركّب (Complex Literary Type)

وقد درس هؤلاء العلماء العلاقات التي تربط هذين الصنفين من الأنواع حين يتداخلان، فميّزوا بين التداخل الطارئ ما بين نوعين، وبين الحالة الأخرى حين ينبثق النوع الثاني من النوع الأوّل فتأتي العلاقة الناتجة عن تداخلهما صميميّة[٣]. ويهمّنا هذا التمييز ما بين الأنواع الأدبيّة وتحديد العلاقات التي تربطها من أجل فهم نصوص الإسراء

---

٣ . راجع بخصوص التمييز ما بين صنفين من الأنواع الأدبيّة:

Klaus Koch, *The Growth of the Biblical Tradition: The Form Critical Method*, trans. S.M. Cupitt (New York: Charles Scribner's Sons, 1969), 21-23.

والمعراج وهي نماذج من نوع أدبي مكوّن (Component Literary Type) أدّت وظيفة هامّة في بناء السيرة النبويّة من حيث هي نوع أدبي مركّب (Complex Literary Type).

هذا، وقد ارتبطت روايات الإسراء والمعراج في كتب السيرة النبويّة ارتباطاً وثيقاً بصلب موضوع تاريخ الخلاص واتصال الإسلام به بشكل يبوّئ محمّداً ودعوته مكانةً محوريّةً فيه، ويجعل من كليهما غاية هذا التاريخ و ذروته. وذلك وفقاً لحاجات المسلمين إلى فرض هويّتهم الدينيّة على محيطهم الوثني في الجزيرة من جهة، وعلى ما نافسهم من ديانات التوحيد الإبراهيمي من جهة أخرى.

ونلاحظ أنّ **صورة الرسول في السيرة النبويّة تختلف إلى حدّ بعيد عن الصورة المرسومة له في القرآن في أمور عدّة**[٤]، كالخوارق المنسوبة إليه، والمكانة المحوريّة التي تتّسم بها رسالته بين سائر الديانات. وذلك يعود دون ريب إلى منافسة تيّارات دينيّة مخالفة للإسلام كالمسيحيّة وغيرها...، وإلى رغبة لدى المسلمين في إظهار نبيّهم بمظهر يتلاءم مع ما في وجدان أبناء محيطهم الجغرافي من صور لما ينبغي أن يكون عليه القائد الديني[٥].

---

٤. راجع في هذا الخصوص مقالة "محمد" في الموسوعة الإسلامية.
F.Buhl and A.T.Welch, *E.I.*^{2} VII (1993) s.v. "Muḥammad", 364,375.
فإن صورة الرسول في القرآن تقتصر على كونه "نذير" ينقل الوحي للبشر. أما ما كان ينتظره عرب الشمال من المزايا والصفات الفائقة في النبي فيوضحه جيو فيدينجران (Geo Widengren).
Widengren, *Muḥammad the Apostle of God and His Ascension* (Uppsala-Wisbaden: A.B. Lundequistska Bokhandeln and Otto Harrasowitz, 1955), 99.

٥. W.M. Watt, "The Materials Used by Ibn Isḥāq," *Historians of The Middle East*, ed.Bernard Lewis and P.M.Holt (London-New York- Toronto: Oxford University Press, 1964), 23.

والواقع أنّ كتب السيرة النبويّة كانت لها اليد الطولى في نسج صورة الرسول المعصوم وحامل الرسالة وخاتم النبيّين، بالإضافة إلى كونه الزعيم السياسي ومؤسّس الأمّة وقائد الفتوحات الأوّل. هذه الصورة البطوليّة للرسول و"المقدّسة" في آن هي أقرب إلى "الإيقونة" منها إلى التصوير الواقعي. وأودّ أن أؤكّد جازماً أنّ بعض نصوص *سيرة* ابن اسحق تشبه الإيقونة المسيحيّة، لأنّها تنسج صورةً مقدّسةً للرسول، وتعطيه مكانةً دينيّةً ماورائيّةً فريدة، لا بين عامّة المسلمين فحسب، بل بين سائر الأنبياء والمرسلين، إذ تجعل من دعوته كمال الرسالات السماويّة. ولعلّ هذا البعد التقديسي يتجلّى أكثر ما يتجلّى في أخبار الإسراء والمعراج، حيث يتجاوز الرسول الزمان والمكان، ويرتقي إلى السموات العلى، وفوق الأنبياء أجمعين والذين يبرز الوصف بأسلوب تصويري ملامحهم، ليلتقي النبي بربّه ويخاطبه. ونحن نعلم أنّ التصوير لم يكن مستحسناً في الإسلام، فكأنّ السرد "التاريخي" أتى ليؤدّي هذه الوظيفة[٦]. **فإنّ الإيقونة تقوم بطبيعتها على تراكُم لأفكار وقيم ومفاهيم دينيّة واجتماعيّة، أخلاقيّة وجماليّة، بحيث تتّسع لفلسفة ديانتها بكاملها عبر تصوير الشخص القدوة الذي ينفتح على كلمة الله ودعوته. وإنّ فكرة الانفتاح**

---

٦. انظر في "تحريم" التصوير في الإسلام:

حسين الباشا، *التصوير الإسلامي في العصور الوسطى* (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٩)، ٩–٢٠.

و ثروت عكاشة، *التصوير الإسلامي الديني والعربي* (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧).

K.A.C. Creswell, *A Bibliography of Painting in Islām* (Le Caire: Institut Francais D'Archeologie Orientale, 1953).

Oleg Grabar, *The Formation of Islamic Art* (New Haven- London: Yale University Press, 1973), 73-103.

أو الحوار بين الله والإنسان التي طالما عبّرت عنها الإيقونات التي كثيراً ما تشبّه بالنوافذ من حيث أنّها تفتح السماء على الأرض، إنّما هي من خصائص أدبيّات الديانات الإبراهيميّة الموحّدة[٧].

وليس بالأمر الغريب أن نشبّه نصوص السيرة النبويّة بالإيقونات، فإنّه حتّى يومنا هذا لا يقال في اللاهوت البيزنطي "رسم الإيقونة" بل "كتابة الإيقونة" (Hagiography)[٨]. ذلك أنّ قيمة القداسة التي تعكسها الإيقونة لا تكمن في اللون أو مادّة الصنع، بل بالحدث الديني أو بالشخص المتجلي فيها. وقد كانت الإيقونة عبر تاريخ المسيحيّة نصّا "مرسوماً" أو "مكتوباً باللون" يقرؤه كلّ من يجهل الكتابة فيتعلّم به حقائق الإيمان. وقد حرص المدافعون عن عقيدة الإيقونة، على أن يؤكّدوا أنّها كفنّ تعبيري لا تختلف من حيث فلسفتها الدينيّة عن أيّ نصّ ديني مكتوب بالحرف والقلم[٩].

خطّة الدراسة:

تختصّ هذه الرسالة بدراسة النصوص التي تعبّر عن الإجماع السنّي على ما يتعلّق بروايات الإسراء والمعراج في كتب السيرة النبويّة. وهي تشتمل على ثلاثة فصول،

---

٧. سنلاحظ في الفصل الثاني ارتباطاً وثيقاً بين موضوع الإسراء والمعراج من جهة، وبين فكرة الحوار أو العلاقة بين الله والإنسان في الإسلام من جهة ثانية.

٨. فعل Grapho اليوناني يعني الكتابة بخلاف Zographo الذي يعني الرسم.

٩. فقد عبر المجمع المسكوني السابع (٧٨٧م) عن هذا التماهي بين الكلمة والصورة حين ثبّت عقيدة الإيقونة في العبادة المسيحية معطيا إياها مكانة تضاهي الأسفار المقدسة كما يوضح ل. أوسبنسكي.
Leonid Ouspensky and Vladimir Lossky, *The Meaning of Icons*, trans. G.E.H. Palmer and E. Kadloubovsky (Crestwood- New York: St. Vladimir Seminary Press, 1983), 30.

يتناول أوّلها إلقاء ضوء على أدبيّات السيرة النبويّة، للوقوف على أهمّ الإشكاليّات المتّصلة بها، التي من شأنها أن توضح قضايا أساسيّة بالنسبة إلى فهم موضوعنا من حيث هوأدب إنساني، وفي سبيل تحديد المصادر والروايات التي سنعتمد عليها في دراستنا وحصرها.

وسأتّبع خلال هذا الفصل من البحث الترتيب التالي:

أوّلاً: درس منحى التطوّر في نشأة أدبيّات السيرة ابتداءً من الأخبار المنسوبة إلى التابعين ووصولاً إلى الإجماع الشرعي السنّي على بعض النصوص دون سواها.

ثانياً: تحليل بنى كتب السيرة النبويّة ورواياتها لفهم طبيعة هذا النوع الأدبي المركّب ومكانته في الحضارة الإسلاميّة.

ثالثاً: إبراز أهمّ الدراسات التي تناولت قضيّة أصالة المصادر الإسلاميّة المبكّرة ممّا يبسط أمامنا السبيل إلى مقاربة نصوص الإسراء والمعراج والتعاطي معها.

أمّا في الفصل الثاني، فسأحاول أن أحلّل، بناءً على ما وصلت إليه الدراسات والإشكاليّات المعاصرة، معنى المكانة الدينيّة الإسلاميّة التي يضفيها خبر الإسراء والمعراج على مدينة القدس وأستخلص قيمة هذه المكانة، مشدّداً على كون الإسلام في بدايات سعيه إلى تأسيس هويّته الدينيّة الأولى حرص على ربط نفسه بالديانات الإبراهيميّة الموحّدة ومركزها الجغرافي المحوري. فسعى بالتالي إلى أن يتبنّى بعض الظواهر المختصّة باليهوديّة والمسيحيّة وأن يتفاعل مع شيء من أفكارهما الأساسيّة ومعتقداتهما، ليثبت انتماءه إلى سلسلة أنبياء تاريخ الخلاص، قبل أن يعمد إلى تأكيد أوّليّة محمّد ودعوته وكون هذه الدعوة هي وحدها خاتمة الرسائل الإبراهيميّة التوحيديّة وكمالها. من هنا،

سألاحظ المبدأ النظري التالي: **إنّ الإسلام احتاج أن يتّبع ظاهرة هامّة في أدبيّات الديانتين الإبراهيميّتين السابقتين له، وهي خبرة "الخروج" بالمعنى التوراتي**[١٠]. هذا الصنف من الانطلاق أو التخطّي الذي يتحتّم على الجماعة من بعد أن يختبر القائد الديني أو النبي حامل الدعوة، **خروجاً** فرديًا يميّزه عن باقي الناس من حيث التهيّؤ الروحي الداخلي للتحلّل من العلائق والأمور البعيدة عن الخير، بغية إقامة سلّم بين الإنسان والله[١١]، والاستعداد **لإخراج** جماعته من واقع غربتها[١٢]. فتقوم طروحاتي في هذا الفصل على أنّ ظاهرة وجود **خروجين اثنين متتاليين**: أوّل فردي مختصّ بالنبي تتبلور فيه الرؤيا؛ وثانٍ جماعي يشمل الجماعة برمّتها، هي بمثابة نسق نمطي متكرّر (Pattern) في أدبيّات التوحيد الإبراهيمي. وظيفة هذا النسق النمطي أن يساهم إلى حدٍّ بعيدٍ في بناء الهويّة

---

١٠. لم تتفرّد الديانات الإبراهيمية الموحّدة بالتشديد على فكرة الخروج. فلطالما كانت هذه الفكرة حاضرةً في وجدان الكثير من الديانات والفلسفات القديمة (خروج جلقامش طلباً للحياة الخالدة، خروج بوذا ، خروج أهل الكهف في فلسفة أفلطون...). أما أن نربط موضوع الإسراء والمعراج بالخروج، فهو من أبرز أهداف بحثنا حيث سنحاول فهم الموضوع على هذا الضوء.

١١. فكرة السلّم بالغة الأهمية في الكثير من الديانات وخاصةً الديانات الإبراهيمية الموحّدة. لعلّ أوضح صورها في اليهودية كان "سلّم يعقوب" هذه الرؤيا المنامية التي عاينها النبي يعقوب حين "خرج من بئر سبع وذهب نحو حاران" (تكوين ٢٨: ١٠ وما يليها). أما في المسيحية فيتخذ الصليب معنى السلّم (التأويل المسيحي لرؤيا يعقوب)... وقد ربط بعض الدارسين بين معراج النبي محمد وبين سلم يعقوب.
J. Horovitz, *S.E.I.*(1995) s.v. "Mi'rādj", 381-384.

١٢. تيمة الغربة هذه ترد كثيراً في العهد القديم، حيث إن الإنسان المدعو من الله تقوم بينه وبين باقي البشر حواجز تفصله عنهم. وهذا المفهوم يتكرّر في المسيحيّة التي لا تتوانى عن الاستشهاد بآيات المزامير وسواها من الأسفار اليهودية، للتوكيد على أن رؤيا الإنسان وتطلعاته تأخذ اتجاهاً يخالف الناس حين يعود إلى إلهه. ولعل لجوء النبي العربي إلى غار حراء واعتكافه يعبّران خير تعبير عن هذا الأمر. هذا بالإضافة إلى تردد المسلمين الأول عن إشهار إيمانهم في مكّة في بداية الدعوة.

الدينيّة والاجتماعيّة للدعوة (Kerygma) في كلّ من هذه الديانات الثلاث[١٣]. وهذه الوظيفة هامّة وأساسيّة إلى درجة تجعل من هذا النسق النمطي إحدى السمات الرئيسة، بل إحدى الخصائص المحدّدة (Defining) للديانات الإبراهيميّة الموحّدة، التي هي قبل أي شيء "**خروج**" على نمط عيش أو تفكير "ضال" (سورة الفاتحة)، والتصاق بعقيدة أو واقع ديني "سماوي"، يعتق الإنسان ويحقّق غاية وجوده. فيستتبع هذا في الإسلام أن إسراء النبي ومعراجه هما "**خروجٌ**"[١٤] فردي للرسول يبني رؤيا جديدة ويؤسّس لعبادة جديدة و"**لخروج**" جماعي[١٥]. ومدينة القدس الجغرافيّة تؤدّي دوراً رئيساً في تحديد المنحى الذي اتخذه هذا

---

١٣. إذا استعملنا تعبير عالم الاجتماع ماكس فيبر (Max Weber) فإن النبي يحتاج إلى تحقيق "**الكاريزما**" التي تعطيه مصداقية نبوية عند الشعب. هذا التأثير أو التمايز لا بدّ منه من أجل نجاح النبي في إقناع الناس بعقيدته وبدعوته. فمن هذه السمة (الكاريزما) تأتي النبي سلطة المشرّع والمصلح الاجتماعي ومعلّم الأخلاق، في مجتمع تتضارب فيه مصالح الطبقات الاجتماعية المختلفة. وبه تكتمل صورة النبي كإنسان له أن يؤمّ الجماعة ويقودها.

Max Weber, *On Charisma and Institution Building*, ed. S.N. Einsenstad (Chicago- London: University of Chicago Press,1968), 253-268.

وكذا كان إسراء محمد ومعراجه تحقيقاً لهذه "الكاريزما"، فتمكّن الرسول بالتالي من أن **يخرج** المسلمين إلى المدينة بعد أن خرج هو نفسه إلى القدس. لذا ظلّت أبصار المسلمين شاخصةً في الصلاة إلى مصدر الخلاص هذا (بيت المقدس)، قبل تحويل القبلة إلى مكة.

١٤. فكرة تشبيه الإسراء بالخروج استوحيتها من أنجليكا نويفرت

Angelika Neuwirth, "The Spiritual Meaning of Jerusalem in Islam," *City of the Great King: Jerusalem from David to the Present*, ed. Nitza Rosovsky (Cambridge-Massachusetts-London: Harvard University Press, 1996), 93-116, 483-495.

فهي تشيرفي الهامش رقم (٢٠) إلى أن فعل "أسرى" ورد ثلاث مرات في القرآن في سياق الإخبار عن خروج بني إسرائيل:

[ولقد أوحينا إلى موسى أن اسر بعبادي فاضرب لهم طريقاً في البحر يبساً لاتخف دركاً ولا تخش] (سورة الشعراء ٥١)، **[وأوحينا إلى موسى أن اسر بعبادي إنكم متّبعون]** (سورة طه ٧٥)، **[فاسر بعبادي ليلاً إنكم متّبعون]** (سورةالدخان ٢١).

١٥. أمّا الرؤيا فهي الإيمان بالإله إبراهيم الواحد، وأما العبادة الجديدة فالصلوات الخمس التي أسسها الرسول

الخروج. هذه الفكرة التي سأدافع عنها تلتقي مع عدد من الأبحاث الراهنة في الدراسات الإسلاميّة المتعلّقة بالمكانة الدينيّة لإيلياء في الإسلام المبكّر[١٦]. إذ إنّها تردّ نوعاً ما على طرح هريبرت بوسيه (H.Busse) بأنّ "المسجد الأقصى"، الوارد ذكره في سورة الإسراء، كان ذا دلالة سماويّة في المرحلة المبكّرة لتفسير هذه الآية، ثم اتخذ في مرحلة لاحقة دلالة جغرافيّة أرضيّة[١٧]. فإنّني سوف ألحظ أنّ ما روي من أخبار عن الإسراء إلى إيلياء، له

في لقائه بالله في السماء على أثر معراجه، وأما الخروج الجماعي ففي هجرة المسلمين من مكّة إلى الحبشة وإلى يثرب (المدينة) فيما بعد. فعقيدة المسلمين كانت خروجاً على ديانات العرب ووثنيتهم... وعبادتهم كانت خروجاً على العبادة السائدة في مكّة. أما ارتحالهم أوّلاً إلى الحبشة وثانياً إلى المدينة على أثر الاضطهاد، فخروج فعلي للجماعة الإسلاميّة من أرض ومجتمع باتا عدوين.

وهذا الكلام عن كون المعراج اتباعا لنسق نمطي في التوحيد الإبراهيمي من شأنه أن يعطّل ما ذهب إليه ج.ر.بورتر (J. R. Porter) في مقالته عن "رحلة محمد إلى السماء".

J. R. Porter: "Muhammed's Journey to Heaven," *Numen* XX (1974), 64-80.

فقد حاول:

أولاً: أن يبعد المعراج عن الفكر الإبراهيمي الموحّد عبر إبراز الفروقات الرئيسة بين صعود المسيح وعروج محمد.

ثانيا: أن يرد أطروحة Widengren بأن المعراج يرتبط بطقوس ملوك الشرق الأقصى وبفكرة صعود الملك التي تمثل خطوة أساسيّة في تتويجه.

ثالثا: أن يربط معراج الرسول وبعض الظواهر المماثلة له في انخطافات الشامان. فهو يرى في "شق صدر الرسول" في بعض روايات المعراج طقسا شمانيًا، وكذلك في لقاء الرسول بالأنبياء، وحواره مع الله، وارتقائه على سلّم، وفي مشاهدته لعذابات الآثمين وللسماء المقسّمة إلى سبع طبقات...

١٦. لم ترد تسمية "إيلياء" للقدس في القرآن بل ورثها المسلمون عن الروم. فقد كانت مدينة القدس مستعمرة رومانية تحت إمبراطورية أدريان (١٢٨ – ١٦٨م) وسميت "إليا" (Aelia) نسبة إلى قائد المستعمرة أيليوس (Aelious). واستعاض العرب تدريجياً عن استخدام هذه التسمية بعبارة "بيت المقدس". ولذا نجدها في عدد من المصادر الإسلاميّة.

١٧. Heribert Busse, "Jerusalem in the Story of Muhammad's Night Journey and Ascension," *JSAI* 14(1991), 1-40.

وهي مقالة نُشرت مؤخراً، وتتناول علاقة القدس بالإسراء والمعراج. وسأراجع في الفصل الثالث من البحث أهم الدراسات التي تعرضت لهذا الموضوع وأتوقف عند أبرز الإشكاليات التي طرحتها، وما بلغته

أصل قد يعود إلى فترة مبكّرة جدًا في الإسلام، إذ يظهر أنّ الظروف الحياتيّة (Sitz-im-Leben)[١٨] لنشأة هذه النصوص الأدبيّة "المقدّسة"، قد ترتبط بشكل وثيق بالفترة المكّية السابقة للهجرة، والفترة المدنيّة التي تمّ فيها تأسيس المجتمع الإسلامي المدني الأوّل.

من نتائج.

١٨. تعني عبارة Sitz-im-Leben حرفياً الظروف الحياتية (Setting in Life) لنص من النصوص. وهي اصطلاح أطلقه علماء الدراسات الكتابية في اللاهوت المسيحي ضمن منهجية أسموها "طريقة نقد الشكل" (Form Critical Method) وقد أثبتت هذه المنهجية أن لها منفعة كبيرة ليس في الدراسات الدينية فحسب، بل وفي نقد سائر الأنواع الأدبية وتحليلها. وتقوم هذه المنهجيّة على أنّ الإطار التاريخي لكاتب ينعكس في نوع اللغة التي يستعمل. لأن كل نوع أدبي يناسبه إطار حياة (Sitz-im-Leben). فإنّ ظروف منطقة جغرافية محددة وحاجاتها في فترة زمنيّة معيّنة، تحدّد أشكال التعبير وأنواعه وأساليبه...

"... إن تحليل الأنواع الأدبيّة، في طريقة نقد الشكل، يقوم على التسليم بأن كل نوع أدبي... له مضمونه الخاص به وأشكاله التعبيريّة الخاصّة به، وأن ثمة علاقة وثيقة بين الشكل والمضمون. وليس هذا الاتصال نتيجة لربط يختاره الكتّاب، لكنهما كانا كلاهما هكذا منذ البداية. بتعبير آخر أنه منذ الأزمنة البدائية، كانت المواد تتشكّل وتنتقل "شفاهةً" بين الشعوب عامّة، فإن الأشكال (التعبيريّة) المتناقلة تتلاءم مع الأحداث المتكرّرة فيها، ومع حاجات لإحدى طرق العيش، التي تنبثق منها بشكل طبيعي الأنواع الأدبيّة... وحيثما تتوافر أشكال أدبيّة، فيجب أن ينظر إليها على أنها تتلاءم مع نمط حياة معيّن. لا يوجد نص "محايد"، شفاهياً كان أو كتابياً، إلا ويقع تحت باب من أبواب الأنواع الأدبية، وهذا لأن كل شخص، لمجرّد أن يكتب، عليه أن يتأقلم، بشكل غير واع عادةً (unconsciously) مع وضع معيّن... لذا لا يكتفي الناقد بأن يدرس الأشكال الأدبية وتاريخها؛ عليه أيضاً أن يبحث في ظروفها الحياتية... كل نوع يمثل "معطيات سوسيولوجيّة" والعمل في نقد الشكل (form critical work) يرتبط إذاً بدراسة كلّ من الأدب والسوسيولوجيا. هذا أمر لا بد من قبوله بكليّته، وإلا يقوم انفصال مبالغ فيه ما بين تاريخ الأفكار والتاريخ السياسي والاقتصادي. وليست القضية عادةً مجرّد ربط لنوع أدبي بإطار حياة معيّن... فإن الربط بظرف الحياة من شأنه أن يساعد في تحديد العلاقة ما بين الأنواع الأدبيّة المركّبة (Complex literary types) وتلك الأنواع البسيطة التي تدخل في تركيبها (component types)... فالظرف الحياتي هو ظاهرة اجتماعية، تنتج عن عادات سائدة في ثقافة معيّنة وفي زمن معين، وهي التي أعطت دوراً هاماً كهذا، للمتكلّم ولسامعيه، أو للكتاب وقارئيه فارضة وجود أشكال لغويّة معيّنة تكون بمثابة قالب للتعبير".(راجع:.Koch, 26-28).

من هنا، سأنتقل في الفصل الثالث إلى دراسة البنى والخصائص الأدبيّة لبعض النماذج من نصوص الإسراء والمعراج في كتب السيرة النبويّة، متناولاً روايات نقلها بعض طلاّب محمّد بن اسحق (ت١٥٠أو ١٥١/٧٦٧أو ٧٦٠) وهم زياد البكّائي (ت ١٨٣ /٧٩٩)، ويونس بن بكير (ت ١٩٩/٨١٤)، وسلمة بن الفضل (ت ١٩١/٨٠٦)، ومصادر أخرى ككتاب *الطبقات الكبرى* لابن سعد و*دلائل النبوّة* للبيهقي. ومن خلال هذا التحليل أرمي إلى تحديد النوع الأدبي المكوّن (Component Literary Type) الذي تنتمي إليه هذه النصوص، والدور الذي تؤدّيه ضمن السيرة النبويّة كنوع أدبي مركّب (Complex Literary Type) جاء ليلبّي حاجات حضاريّة عديدة في المجتمعات الإسلاميّة.

الفصل الثاني

الإسراء والمعراج والرواية الإسلاميّة المبكّرة
إجماع العلماء في كتب السيرة النبويّة وأصالة المصادر

أ. التعريف بالسيرة النبويّة

"السيرة النبويّة" أو"مغازي رسول الله" فنّ أدبي ديني يشتمل على روايات إسلاميّة في معظمها [١٩]، سرديّة، تراكميّة [٢٠]، تتمحور حول حياة الرسول وتعاليمه وفتوحاته. وتتّخذ هذه المرويّات شكل الكتابة التاريخيّة المشوبة في تفاصيلها بشيء من الأساطير الدينيّة والاعتقادات الشعبيّة[٢١]. إنّها باختصار أدب ديني نسج حول حياة الرسول وصحابته وبعض تابعيه ضمن إطار "تاريخي" يعود أحياناً إلى بدء الخليقة[٢٢]. وقد ظهر هذا الأدب

---

١٩. لا تخلو السيرة من وفرة من الروايات غير الإسلاميّة وثنية ويهودية ومسيحية... أعطيت طابعا إسلاميا بإدخالها إلى سيرة الرسول. وسوف أتناول هذه القضية حين أتعرض لأجزاء سيرة ابن اسحق الثلاثة ولبنيتها "الأفقية"...

٢٠. هي أدب تراكمي بمعنى أنها قطعت في نشأتها مسافة من الزمن، تبلورت خلالها الروايات، قبل أن تجمع في سياق واحد "شرعي" فمرّت بين أيدي العلماء الذين عنوا بتشذيب رواياتها وتمحيصها وصياغتها وفقا لحاجات محيطهم وإمكانياته ومقاييسه العلمية بالإضافة إلى هذا العنصر الإنساني الذاتي الذي لا بد من دخوله في كل نص مكتوب.

٢١. لا شك في أنه كان للسياسة تأثير في صياغة السيرة النبوية وإذكاء بعض المعتقدات فيها. وسوف أناقش هذه الناحية في الفصلين الثاني والثالث من البحث.

٢٢. سأعالج مساهمة محمد بن اسحق في هذا الخصوص، ملاحظا انعكاس ربط الإسلام "بتاريخ الخلاص المقدس" في روايات الإسراء والمعراج، وهو من القضايا الهامة بالنسبة إلى أطروحتي.

في مرحلة مبكّرة في الإسلام ليلبّي احتياجات حضاريّة واجتماعيّة وثقافيّة ودينيّة، في هذا المجتمع الناشئ؛ إذ يجيب على التساؤلات والتحدّيات المستجدّة على المسلمين فيما كانت أمّتهم تعبر من طور التكوين والتوسّع إلى مرحلة الاستقرار والحضارة. وأبرز هذه التحدّيات على الإطلاق: مشكلة إيجاد هويّة توحّد شمل المسلمين المنتشرين في أصقاع الأرض، وقضيّة الحفاظ على أصالة الدعوة حين بدأت تفقد حيويّتها وزخمها الأوّلين، بعد وفاة الرسول وظهور الخلافات والنزاعات السياسيّة والدينيّة في الأوساط الإسلاميّة، بالإضافة إلى ما في المحيط الجديد من مخاطر وتهديدات.

وجدير بنا أن نشبّه سيرة الرسول، بالشعر الملحمي الديني والتاريخي. فهي ديوان للتراث العربي الإسلامي، يتضمن غير قليل من الأمور المتعلّقة باللاوعي الجمعي للشعوب المسلمة وبذاكرتها الدينيّة. وقد كان للسيرة أثر بالغ الأهميّة في بلورة الوجدان الديني عند المسلمين، وما يستتبع ذلك من حنين إلى الماضي وتمجيد له. ولا ينقص نصوص السيرة سوى أن تكون شعراً منظوماً لتستكمل العناصر الأساسيّة المكوّنة للملحمة. فهي كالملاحم نصّ سردي الطابع. لغتها وشخصيّاتها وحبكتها تعتمل فيها روح بطوليّة تقوم على قضيّة وحوافز دينيّة لتعكس قيماً إثنيّة وقوميّة. كما أنّ السيرة اختمار لخبرات حضاريّة وتاريخيّة عديدة، تراكمت وتداخلت لتضفي على حياة النبي ورسالته بعداً إنسانيًا عامًّا[٢٣].

---

٢٣. من أجل تعريف واضح لفن الملحمة يمكن مراجعة:
Guida M.Jackson, "Epic", *Encyclopedia of Literary Epics* (California - Colorado - Oxford: ABC-Clio Literary Companion, 1996), 155.

ب. نشأة أدب السيرة النبويّة: رواة السيرة وعلماؤها مع أهمّ المصادر

لعلّ الرسول كان أوّل من روى أخبار المغازي للجماعة الإسلاميّة الأولى[٢٤]. وقد استمرّ تناقل هذه الأخبار مع الصحابة حتى أمسى "علما" مع التابعين، الذين بتنا نجد بينهم أعلاماً اشتهروا بالسيرة والمغازي. ويمكننا انطلاقاً من أبناء الصحابة، وأبرزهم عروة ابن الزبير (ت ٩٤/ ٧١٢)، أن نتبيّن إلى حدّ ما بداية خطّ التطوّر في أدبيّات السيرة النبويّة، التي تحوّلت تدريجيًّا من روايات متفرّقة إلى مؤلّفات وكتب لا تخلو من وحدة عضويّة من حيث التركيب، ومن حيث الرؤيا الدينيّة والحضاريّة والثقافيّة التي جاء بها الإسلام لمواجهة التحدّيات المحيقة بمجتمعاته.

أما من أجل تحديد أنواع الملاحم وخصائصها فيمكن العودة إلى:

J.B. Hainsworth, *The Idea of Epic* (Berkley - Los Angeles - Oxford: University of California Press, 1991), 1- 10.

Peter Toohey, *Reading Epic: An Introduction to the Ancient Narratives* (London - New York: Routledge, 1992), 1-18.

والواقع أن التعريفات المستحدثة لفن الملحمة لم تتجاوز بشكل ملحوظ ما ذهب إليه أرسطو في فن الشعر. راجع: أرسطوطاليس، *فن الشعر: مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد*، ترجمة وتحقيق عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣)، ٦٤-٦٦، ٦٧-٧١، ٧٨-٨١.

٢٤. محمد بن سعد، *الطبقات الكبرى* (بيروت: دار بيروت ودار صادر، ١٩٥٧)، ٥ : ٥١-٥٢ . عن أوس ابن حذيفة (ت٥٩/٦٧٩) أن الرسول "...كان ينصرف إليهم بعد العشاء الآخرة فيحدثهم... وأكثر ما يحدثهم اشتكاء أهل مكة وقريش ويقول: وكانت الحرب بيننا وبينهم سجالاً، فكانت مرّة علينا ومرة لنا..." وفي هذا إشارة واضحة إلى تأثير الرسول في ولادة الوعي التاريخي بضرورة الاهتمام برواية أخبار المغازي والسيرة فيما بعد...

M. Jarrar, "Sīrā, Mashāhid, and Maghāzi: The Genesis and Development of the Traditional Biography of Muḥammad," *Late Antiquity and Early Islam,* ed. L.I. Conrad and A. Cameron (Princeton - New Jersey: The Darwin press, in press), 3:1-32.

١. *روايات عروة بن الزبير (ت ٩٤/ ٧١٢) وجيل التابعين*

يمثّل عروة بن الزبير جيل التابعين الذين عنوا برواية مغازي الرسول. وكان أكثر هؤلاء مصداقيّة لما توفّر له من اتصال بالصحابة. روى عن العديد من المقرّبين إلى النبي، وأشهرهم زوجه عائشة (ت٥٨/٦٧٨)، التي "اكتسب بعد وفاتها مكانةً عظيمةً من كونه الخبير في حديثها"[٢٥]. و يعدّ ابن الزبير أبرز علماء المدينة في الحديث، ومؤسّس مدرسة الفقه الزبيريّة. "...وهو كثيراً ما يوصف في مصادرنا بأنّه مستنطق سؤول، رجل يسأل مخبريه أسئلةً كثيرةً توخّياً للدقّة، ثم يصدر أحكاماً مرجعيّةً تستند إلى معرفة واسعة بتفسير القرآن، والمأثورات النبويّة والشعر والمهارة الفقهيّة. وتميل أخباره إلى القصر وهي كثيراً ما تكون شرعيّة في تضميناتها. والجزء الذائع الشهرة من كتاباته مراسلاته مع الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان..." [٢٦]. فقد اتّصل عروة بالأمويّين، وكان مقرّباً إليهم على الرغم من تنازعهم مع أخيه عبد الله (ت٧٥/٦٩٥) على الخلافة. إذ وفد على عبد الملك ابن مروان (ت٨٦/٧٠٥) بعد مقتل شقيقه، كما التجأ إلى الوليد بن عبد الملك

---

٢٥. طريف الخالدي، *فكرة التاريخ عند العرب من الكتاب إلى المقدمة*، ترجمة حسني زينة (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٧)، ٥٦.

٢٦. الخالدي، ٥٦.

(ت٩٦/٧١٥) أثناء خلافته[٢٧]. وتؤكّد مصادر كالطبري (ت٣١٠/٩٢٢) والواقدي (ت٢٠٧/٨٢٣) أنّه أوّل من دوّن بعض روايات المغازي والسيرة لعبد الملك[٢٨].

كثيراً ما تغيب الأسانيد عن روايات عروة، وذلك أمر بديهي ما دام من التابعين ذوي المصداقيّة العلميّة الراسخة لدى معاصريه، فجاز الاستشهاد به في الرواية دون سند، إذ لم تكن قواعد الرواية وأصولها في أيّامه قد استقرّت بعد بشكل واضح[٢٩]. وكان أهمّ من دوّن رواياته ابنه هشام (ت١٤٦/٧٦٣)، وتلميذه أبو الأسود محمّد بن عبد الرحمن بن نوفل (ت١٣١/ ٧٤٨ أو ١٣٧/٧٨٩) المعروف بيتيم عروة[٣٠]، والزهري (ت ١٢٤/٧٤٢). ونجد قسماً من رواياته عن المغازي في مؤلّفات الطبري (ت ٣١٠/٩٢٢)، وابن اسحق (ت١٥٠/٧٦٧)، وابن سيد الناس (ت ٧٣٥/١٣٣٤)، وابن كثير (ت ٧٧٤/١٣٨٢)[٣١].

---

٢٧. يرتبط موضوع الإسراء والمعراج ارتباطاً وثيقاً بالتنازع ما بين عبد الله بن الزبير والأمويين على الخلافة، وما نتج عن هذا النزاع من توكيد أموي للمكانة الدينية لبيت المقدس والمقامات الشامية في الإسلام، ولسوف نعالج بالدراسة هذه النقطة.

٢٨. J. Horovitz, "The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors", *Islamic Culture* 1(1927), 548.

٢٩. A.Duri, *The Rise of Historical Writing Among The Arabs,* ed. and trans. F.L. Conrad (Princeton – New Jersey: Princeton University Press, 1983), 91-92.

٣٠. Duri, 27; Horovitz, 1 (1927), 547 ؛ وفؤاد سزكين، *تاريخ التراث العربي*، المجلد الأول، تعريب محمود حجازي (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية)، ٢: ٨١–٨٢.

٣١. Duri, 25.

وقد جمع مصطفى الأعظمي ما تبقّى من روايات عروة في المصادر بسند أبي الأسود عنه [٣٢]. كذلك نشرت سلوى مرسي الطاهر العام ١٩٩٥ دراسة لها عن "مغازي" عروة[٣٣].

٢. منهجيّة محمّد بن شهاب الزهري (ت ١٢٤/٧٤٢) وما يعرف بـ" مدرسة المدينة"

كان للزهري الدور الأكبر في تأسيس ما يسمّى بـ "مدرسة المدينة التاريخيّة "[٣٤].

---

٣٢. وقد نشر دراسته هذه العام ١٩٨١ إلا أنه لم يتسن لي الاطلاع عليها.

٣٣. سلوى مرسي الطاهر، *بدايات الكتابة التاريخية عند العرب، أول سيرة في الإسلام: عروة بن الزبير ابن عوام* (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٥). غير أن كتابها هذا تعرض للعديد من الانتقادات لما فيه من ثغرات كما نلاحظ في مراجعة ماهر جرار للكتاب المنشورة في مجلة *الأبحاث* (١٩٩٥)، ١٣٥-١٣٨.

ولعل أكبر المآخذ على هذا الكتاب قيامه على فكرة " إمكانية إعادة بناء المصادر المفقودة " (Reconstruction of sources) فإن الطاهر لم تراع في جمعها لمادة *المغازي* أو في ترتيبها لها خصائص الرواية الإسلامية التي سنشير إليها في كلامنا على أصالة الروايات لاحقا في هذا الفصل من البحث.

وقد تنكر العديد من الباحثين لهذا التسرع في ادعاء إمكانية إعادة بناء مصدر من المصادر. راجع في هذا الخصوص:

ماهر جرار، " مراجعة كتاب *بداية الكتابة التاريخية عند العرب، أول سيرة في الإسلام: عروة بن الزبير ابن عوام* لسلوى مرسي الطاهر"، *الأبحاث* (١٩٩٥)، ١٣٥-١٣٨.

M. Jarrar, "A Review of *The Making of the Last Prophet: A Reconstruction of the Earliest Biograpgy of Muhammad* by D.G. Newby," *Al-Qantara* 23 (1992), 287-290.
L. Conrad, "Recovering Lost Texts: Some Methodological Issues," *JAOS* 113 ii (1993), 258-263.

٣٤. فكرة "المدارس التاريخية" التي أطلقها عبد العزيز الدوري ومعاصروه (Duri, 76-121.)، رفضها عدد من الباحثين اللاحقين رفضا كاملا.

A.Noth, *The Early Arabic Historical Traditional: A Source Critical Study* ,trans.Michael Bowner and L. I. Conrad, 2nd edition (Princeton - New Jersey: The Darwin Press, 1994), 1-25.

أخذ العلم عن سعيد بن المسيّب (ت ٩٤ /٧١٣)[٣٥]، وأبان بن عثمان بن عفّان (ت ٩٦ /٧١٤ أو ١٠٥/ ٧٢٣)[٣٦]، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة (ت٩٨/٧١٦ ؟)[٣٧]، وعروة ابن الزبير. وقد بالغ بعض العلماء حين أشاروا إلى أنّ ابن شهاب كان يدوّن كلّ ما كان يسمعه من علم[٣٨]. إذ لم يصلنا كتاب له، بل نجد رواياته مبعثرةً عند ابن اسحق، والواقدي (ت ٢٠٧ /٨٢٣)، وعبد الرزّاق (ت٢١١/٨٢٧)، والطبري (ت ٣١٠ /٩٢٢)، والبلاذري (ت ٢٩٧ /٨٩٢)، وابن سيد الناس (ت ١٣٣٤/٧٣٥). ويبدو أنّه أوّل عالم يضع إطاراً للسيرة راسماً الخطوط المتلاحقة التي يجب أن تسير عليها، وتاركاً لمن جاء بعده اتّباع هذا المنهج، ممّا يظهر بداية نضج للوعي التاريخي عنده[٣٩]. ويرى الخالدي في كتابه عن *فكرة التاريخ عند العرب* "أنّه من الواضح أنّ محاولة تحويل المعلومات المتناثرة إلى

---

٣٥. نسابة ومؤرخ ومحدث وفقيه، كان يصدر أحكامه الفقهية اعتماداً على أحكام عمر بن الخطاب فدعي "راوية عمر". راجع في خصوصه سزكين، ٢: ٦٧ .

٣٦ . يعد من فقهاء المدينة ويذكر سزكين أنه "من أقدم الذين ألفوا كتاباً في المغازي... والأخبار الخاصة بها" وأنه قد "...رويت عنه كتب كثيـــرة" (سزكين، ٢: ٧٠). وهو يلتقي في ذلك مع حاجي خليفة. حاجي خليفة، *كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون*، تحقيق محمد شرف الدين يلتقايا ورفعت بيلكيه الكيلسي (اسطنبول: وكالة المعارف، ١٩٤٣)، ٢: ١٧٤٨. ولا يمكننا الوثوق بهذا الرأي المتأخر.

٣٧. إمام المدينة وأحد فقهائها السبعة،"... ابن أخي عبد الله بن مسعود الصحابي... وهو من أعلام التابعين، لقي خلقاً كبيراً من الصحابة..." ابن خلكان، *وفيات الأعيان وأنباء أهل الزمان*، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٩-١٩٧٢)، ٣: ١١٥- ١١٦.

٣٨. Duri, 96-97.؛ ويذكر سزكين أنه " أول من أسند الحديث... كذلك أول من دون الحديث..." مشدداً على دوره الكبير في تاريخ الحديث النبوي (سزكين ، ٢: ٧٤). وهذا قد يعبّر عن مبالغة سزكين في التفاؤل إزاء أصالة المرويات الإسلامية المدوّنة، كما أشار بعض منتقديه.

٣٩. Duri, 110.

رواية تاريخيّة مترابطة منتظمة كانت جاريةً آنئذٍ"[٤٠]. ولعلّ ابن شهاب قد ساهم في هذا الجهد كونه من مطلقي منهج المحدّثين في إثبات الأخبار: إبراز الأسانيد كاملةً في معظم الأخبار، أو إسناد الرواية إلى أحد التابعين[٤١]. ونلحظ آثاراً للقصص الشعبي والإسرائيليّات في رواياته. هذا وقد اتصل الأمويّون بالزهري ورعوا نتاجه[٤٢]. و"كانت علاقاته بالبلاط الأموي أوثق من علاقات عروة. فقد كان مستشاراً لعدّة خلفاء وولاة ومؤدّباً لأمراء أمويّين. وربّما فسّر علو مرتبته تلك المرجعيّة التي اتصفت بها رواياته التاريخيّة، لأنّ حوالي ثلث هذه الروايات بلا إسناد مع أنّه كان، على قول نفر من العلماء اللاحقين، أوّل من وضع قواعد الإسناد ..."[٤٣].

---

٤٠. الخالدي، ٥٩.

٤١. سزكين، ٢: ٧٤.

٤٢. وعلى أثر فراغه من حروبه حوالي العام ٨٢ / ٧٠١، تبنى عبد الملك بن مروان سياسة جديدة إزاء العلماء، فإنه لما أدرك عجز السلطة السياسية عن إسكات هؤلاء وقمعهم، ارتأى أن يجعلهم تحت سيطرته بأن يستقطبهم فيتسنى له بذلك أن يرعاهم ويشرف على تأريخهم، مما يدعم سلطانه وسياسته. فكان أن استدعى الزهري إلى بلاطه. وقد تابع هذا النهج ابنه الوليد الذي لم يقطع العلاقة مع عروة والزهري. ولا بد من الإشارة إلى وجود العديد من الروايات في بطون الكتب عن محاولات أموية للضغط على العلماء والتأثير في نتاجهم العلمي لتوجيه كتابة التاريخ لخدمة تأسيس الشرعية الأموية.
(راجع: Jarrar, "Sîrā, Mashāhid and Maghāzi")

٤٣. الخالدي، ٥٩. هذا وقد تناولت نابيا آبوت نشاط الزهري التأليفي بشيء من التدقيق مؤكدة على مساندة الأمويين له بل إيعازهم إليه بالتأليف، ومحللة نشاطه العلمي وطبيعة هذا النشاط.
Nabia Abott, *Studies in Arabic Literary Papyri* (Chicago -Illinois: The University of Chicago Press, 1957), 2: 33- 40 etc…

٣. ما تبقّى من مغازي موسى بن عقبة (ت ١٤١/ ٧٥٨) واستمرار مصداقيّة "مدرسة المدينة":

موسى بن عقبة مؤرّخ اتجه إلى مغازي الرسول والخلفاء الراشدين. كان مولى أمّ خالد زوج الزبير. تتلمذ على الزهري (ت ٧٤٢/١٢٤) وعاش في المدينة. ولم تكن تربطه بالأمويّين أيّة صلة. اعتبر الإمام مالك بن أنس (ت١٧٩/٧٩٥) كتابه من أوثق الكتب، أمّا ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢/ ١٤٤٨) فعدّه من الثقات "لعدم إكثاره من الروايات"[٤٤]. وقد ضاع أصل كتابه، ولم تبق منه نسخ[٤٥]. لكنّ أهميّته تكمن في أنّ عدداً من العلماء أثبتوا ما نقله في مؤلّفاتهم. ذلك أنّه اعتمد اعتماداً أساسيًا على الزهري، مستخدماً كذلك كتب عبد الله ابن عبّاس (ت٦٨/٦٨٧) التي كان كريب مولى ابن عبّاس قد أودعها لديه[٤٦]. ونجد لدى الواقدي (ت ٢٠٧/٨٢٣) الكثير من رواياته، كما نقل ابن سعد (ت ٢٣٠/٨٤٥) مرويّاته عن طريق الواقدي. أمّا الطبري (ت ٣١٠/٩٢٢)، فيعتمد عليه في *تاريخه* في الإخبار عن الرسول والخلفاء الراشدين والأمويّين. وقد أورد ابن كثير (ت ٧٢٤/١٣٨٢) بعض نصوصه.

---

٤٤. J. Horovitz: "The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors," *Islamic Culture* 2(1928), 165.

٤٥. في برلين قطعة من نص منه هذبه يوسف بن محمد بن قاضي شهبة (ت٧٨٩/١٣٨٧). وحقق ساخاو هذه القطعة وترجمها إلى الألمانية. هذا وقد خصص عبده بريمة وهو أحد طلاب عبد العزيز الدوري رسالة الماجستير التي قدمها عام ١٩٦٨ في الجامعة الأميركية في القاهرة "لإعادة بناء كتاب *لمغازي* المفقود لموسى بن عقبة". حيث جمع روايات موسى وحاول ترتيبها.

٤٦. سزكين، ٢: ٨٥.

اتبع موسى "منهج مؤرّخي المدينة " في تحقيق الرواية وإثباتها. فنجده يشدّد على دقّة الأسانيد كشرط لقبولها[٤٧]. ويحتوي كتابه على معلومات مرتّبة على السنين[٤٨]. يبدو أنّه كثيراً ما كان يتكئ على مصادر مكتوبة " صحف " كروايات ابن عبّاس والزهري... وكان في حوزته قسط من الوثائق التاريخيّة المهمّة كبعض الرسائل التي نسبت إلى الرسول[٤٩]. اعتمد موسى بن عقبة على روايات الزهري بشكل أساسي مضيفاً إليها بحوثه الخاصّة، ممّا جعله استمراراً ذا مصداقيّة عالية "لمدرسة المدينة"[٥٠].

٤. سيرة محمّد بن اسحق (ت ١٥٠ أو ١٥١ /٧٦٧ أو ٧٦٨) و" تاريخ الخلاص"

ولد ابن اسحق حوالي العام ٨٥/٧٠٤. سمع الحديث أوّلاً على والده، وتردّد من ثمّ على كبار الشيوخ. فجمع روايات عن علماء كثيرين، وقد أشار إلى ما يقارب المائة عالم من المدينة وحدها، أخذ عنهم[٥١]. تردّد على العديد من العلماء من غير المسلمين، مسيحيّين ويهود وفرس، حين أعوزته روايات غير إسلاميّة. وهو يذكر أسماء بعض هؤلاء العلماء

---

٤٧. Horovitz, 2(1928), 167 ; Duri, 32.

٤٨. Horovitz, 2(1928), 167 ; Duri, 32. ; وسزكين، ٢: ٨٤ – ٨٥.

٤٩ Horovitz, 2(1928), 167.

٥٠. Duri, 33.

٥١. Horovitz, 2 (1928), 17.

في سيرته. ويبدو أنّ ابن اسحق هو أوّل عالم مسلم من بعد وهب بن منبّه (ت١١١أو١١٦ /٧٢٨أو٧٣٤)، يستشهد حرفيًّا بنصوص من العهد القديم[٥٢].

لم يصلنا كتابه بشكله الأصلي، إلاّ أنّنا نعرف الكثير عنه لأنّ ابن هشام يذكر في مقدّمة سيرته التعديلات التي أدخلها في نصّ ابن اسحق والتبديلات التي أجراها فيه. وبإمكاننا أيضاً، ومن خلال بعض الشذرات والمقاطع المحفوظة في كتب أخرى، بالإضافة إلى مخطوطات عديدة اكتشفت مؤخّرا[٥٣]، أن نشكّل صورةً أوضح له. فلقد حفظ الطبري (ت ٣١٠/٩٢٢) بشكل خاص المقاطع المختصّة بأنبياء العهد القديم الواردة في القسم الأوّل من سيرة ابن اسحق، في كتابيه *التاريخ والتفسير*. كما أنّ الأزرقي (ت نحو ٢٥٠/ ٨٦٥) نقل لنا روايات عديدة لابن اسحق عن *تاريخ مكة* القديم لا نجدها عند ابن هشام[٥٤]سافر ابن اسحق عام ١١٥ /٧٣٣ إلى الاسكندريّة [٥٥]. وربما لم يستطع المكوث في الحجاز بسبب نزاعاته مع هشام بن عروة (ت ١٤٦/٧٦٣) ومالك بن أنس (ت١٧٩/

---

٥٢. Horovitz, 2(1928), 178.

٥٣ . راجع على سبيل المثال رواية يونس بن بكير: محمد بن اسحق، *كتاب المغازي والسير*، تحقيق سهيل زكّار (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)، ١١-١٢.

٥٤ . Horovitz,2 (1928), 174.

٥٥. ويذكر زلهايم أن رحلته كانت لجمع الروايات ولطلب الصحف المكتوبة أو أوراق البردي.
Rudolf Sellheim, "Prophet, Chalif und Geschichte: Die Moḥammed - Biographie des Ibn Isḥāq," *Oriens* 18-19 (1967), 33-91.

٧٩٥)[٥٦]. لم يُقم أيّ علاقة مع البلاط الأموي بخلاف معلّمه الزهري، بل وفد زمن العبّاسيين على أبي جعفر المنصور (حكم ١٣٦–١٥٨/٧٥٣–٧٧٤) في الحيرة، وصنّف *السيرة* بناءً على طلبه حين رافق ابنه وولي عهده المهدي (ت ١٦٤/٧٨٠) إلى خراسان.

يمتاز ابن اسحق عن سواه من العلماء الذين عاصروه في عدم تقيّده "بمناهج محدّثي المدينة" التي تجاوزها في غير موضع من كتابه. وقد صوّر هذا الموضوع طريف الخالدي: فقد "...كان ابن اسحق يذكر الإسناد بتمامه كما كان يستعمل الإسناد الجماعي. ولكنّه كان أيضاً كثيراً ما يروي عن "ثقة من أهل المدينة" و"بعض أهل العلم"، و"شيخ من أهل مكّة..." و"بعض أصحابي" أو ربّما قال "سألت الزهري" "[٥٧]. هذا ويشير عبد العزيز الدوري إلى أنّ ابن اسحق تعدّى حدود "مدرسة المدينة" بأمرين اثنين: أوّلهما منهجه، فقد وفّق بين منهج المحدّثين الصارم الدقيق، وبين مذهب القصّاص الأقرب إلى الأسطورة منه إلى التاريخ. وثانيهما نظرته إلى التاريخ [٥٨]. كان ابن اسحق يحاول أن يستخدم كتابه كوسيلة للتعبير عن الوعي الذاتي لدى الأمّة الإسلاميّة وعن رؤيتها لتاريخ العالم كما طوّرته حتى زمانه؛ كتب تاريخاً يثبت فيه علاقةً سطريّةً (linear relation) تبدأ بآدم مروراً بإبراهيم وموسى وعيسى لتبلغ ذروتها مع محمّد، شاملةً في الوقت عينه تاريخ العرب.

---

٥٦ . أما نزاعه مع هشام والإمام مالك فقد حلله سهيل زكار بشكل جيد (ابن اسحق، ١١–١٢).

٥٧. الخالدي، ٦٥.

٥٨. Duri, 34.

"أعظم إنجازات ابن اسحق يتمثّل في مدى اقتداره على دمج سيرة محمّد داخل تاريخ الأنبياء وتراجم الأولياء في الشرق الأدنى وترتيب هذه *السيرة* ترتيباً تعاقبيًّا بإخضاع الحديث للتفسير والتسلسل الزمني"[٥٩].

وكان لا بدّ لابن اسحق، من أجل تحقيق غايته في ربط تاريخ الإسلام بتاريخ الخلاص الكوني، من أن يقسّم سيرته إلى ثلاثة أجزاء هي:

-**المبتدأ**، يتناول فيه بدء الخليقة، أنبياء قدماء، أنساباً قديمة، تاريخ ما قبل الإسلام...

-**المبعث**، ويشمل ولادة محمّد، بدء الوحي، الفترة المكّية...

-**المغازي**، وهو الجزء المخصّص لحروب الرسول وغزواته.

هذه السيرة المثلّثة الأجزاء لم ينقلها تلامذة ابن اسحق كاملةً. فقد صنّف Fück قائمةً بخمسة عشر عالماً سمعوا على ابن اسحق. ومطاع الطرابيشي أثبت أنّ عشرات الطلاّب درسوا السيرة والمغازي على ابن اسحق في فترات متباينة في حياته، ورووا عنه[٦٠]. أمّا أكثر نصوصه المعروفة لدينا والتي تناقلها العلماء فهو **رواية البكّائي** (ت ١٨٣ /٧٩٩)، التي يستند إليها ابن هشام. ومن جهة أخرى، تعود معظم المقاطع المحفوظة لدى الطبري (ت ٣١٠/٩٢٢)، إلى **سلمة بن الفضل** (ت ١٩١/٨٠٦). كما أنّ *مستدرك* الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥/١٠١٤)، يحتوي في الفصل المختصّ بالمغازي على مقتبسات

---

٥٩. الخالدي، ٦٦.

٦٠. مطاع الطرابيشي، *رواة محمد بن اسحاق بن يسار في المغازي والسير وسائر المرويات* (بيروت- دمشق: دار الفكر المعاصر ودار الفكر، ١٩٩٤)، ٢٢-٢٧ .

الطبري (ت ٩٢٢/٣١٠)، إلى سلمة بن الفضل (ت ٨٠٦/١٩١). كما أنّ *مستدرك* الحاكم النيسابوري (ت ١٠١٤/٤٠٥)، يحتوي في الفصل المختصّ بالمغازي على مقتبسات عديدة من كتاب ابن اسحق. فهو مثل ابن الأثير (ت ٦٣٠/ ١٢٣٣) في *أسد الغابة* وابن حجر العسقلاني (ت ١٤٤٨/٨٥٢) في *الإصابة* استعارها من رواية **يونس بن بكير** (ت ٨١٤/١٩٩). كذلك نجد مقتبسات مهمّة من نصّ ابن اسحق عند ابن حجر العسقلاني (ت ١٤٤٨/٨٥٢)[٦١]، وفي *دلائل النبوّة* للبيهقي (ت ٤٥٨ /١٠٦٥). ويبدو أنّ ابن اسحق ظلّ يعمل على كتابه وينقّح فيه لفترة طويلة، سمع خلالها بعض الطلاّب هذه السيرة أو أجزاء منها، مع أنّه كان لا يزال في مرحلة إدخال تعديلات عليها[٦٢]. أمّا النقد الصارم *لسيرته* من قبل علماء المدينة، لا سيّما الأجزاء الأولى منها، فيعود في أغلب الظنّ إلى أنّه استخدم في هذه الأقسام مصادر يهوديّة ومسيحيّة بالإضافة إلى روايات أسطوريّة. وقد اعتبر مرجعاً في "المغازي" حيث اتكأ على روايات المدينة. وهذا ربّما يفسّر الانتشار الواسع الذي حظي به هذا الجزء من كتابه على الرغم من انتقادات الإمام مالك بن أنس (ت ٧٩٥/١٧٩)[٦٣].

---

٦١. Horovitz, 2(1928), 176-177.

٦٢. هذا الكلام يلتقي بما سنذكره في الصفحات اللاحقة عن نظرية شولر في أصالة المصادر الإسلامية المبكرة وجدلية الشفاهة والتدوين في روايتها .

٦٣. Jarrar, "Sīra, Mashāhid and Maghāzi".

٥. مراجعة السيرة لمحمّد بن هشام (ت ٢١٣أو ٢١٨/ ٨٢٨ أو ٨٣٣) والإجماع الإسلامي الأوّل

كان ابن هشام مؤرّخاً وعالماً بالأنساب ونحويًا. ولد بالبصرة وتوفّي (ت ٢١٣ أو ٢١٨/ ٨٢٨ أو ٨٣٣) بالفسطاط. تعتبر "مراجعة" ابن هشام لسيرة ابن اسحق أو *سيرة ابن هشام*، من أهمّ المصادر التي حفظت لنا نصّ "مغازي" ابن اسحق. أمّا بالنسبة إلى "كتاب المبتدأ" و"كتاب الخلفاء"، فإنّنا نجد شذرات منهما محفوظةً عند كتّاب لاحقين وبخاصّة الطبري (ت ٩٢٢/٣١٠)[٦٤]. أخذ ابن هشام نصّ *السيرة* من رواية **البكّائي** (ت ٧٩٩/١٨٣)، حاذفاً منها بعض المقاطع في" المبتدأ"، لجعل النصّ أكثر تلاؤماً مع مناهج علماء الحديث؛ فأعاد بهذا الثقة إلى سيرة ابن اسحق[٦٥]. وكان أن حظيت مراجعة ابن هشام بإجماع العلماء واعتبرت النصّ الأكثر قبولاً لسيرة الرسول في الإسلام الرسمي، مقصيةً المصادر العديدة الأخرى إلى هامش النسيان.

---

٦٤. G. Levi Della Vida, *E.I.*[1] IV(1934), s.v. "Sīrā," 442.

٦٥. Duri, 36.

٦. *مغازي محمّد بن عمر الواقدي (ت ٢٠٧/ ٨٢٣) واستمرار اعتماد مبدأ الإجماع*

ولد الواقدي بالمدينة (١٣٠/ ٧٤٧) وتوفّي ببغداد. حضر إلى بغداد عام ١٨٠/ ٧٩٦ حيث استقبله الوزير يحيى بن خالد البرمكي (ت١٩٠/٨٠٥) وقدّمه للرشيد[٦٦]. يقتصر كتابه *المغازي* على المرحلة المدنيّة من حياة الرسول، وهو في مضمونه ومنهجه أكثر التصاقاً "بمدرسة المدينة" من *سيرة ابن اسحق*. نرى ذلك في الأسانيد التي لا يتوانى عن إثباتها، وفي دقّته في تحديد تواريخ الأحداث، وفي موقفه من الشعر، وسعيه إلى تقليص العامل الشعبي في الرواية[٦٧]. تفقد السيرة في *مغازيه* وحدتها الروائيّة، وارتباطها بالتاريخ الكوني، لتضحي مجموعةً لروايات متفرّقة شبيهةً بكتب الحديث[٦٨]. ويرى الخالدي فيه "...على الأخصّ مؤرّخاً ذا منهج وشخصيّة ظاهرين تماماً ...فإنّ مجموع كتابات الواقدي ... تظهر أنّه كان أشدّ اختصاصاً في مجاله التاريخي من ابن اسحق. كان بالدرجة الأولى مؤرّخاً للرسول وللقرن الأوّل أو ما يقاربه من التقويم الهجري... سمتان

---

٦٦ . سزكين، ٢: ٤٤.

٦٧ . Duri, 37-38. كتاب *المغازي* ترجم إلى لغات عديدة . نشر النص العربي عباس الشربيني في القاهرة سنة ١٩٤٨، و M.B. Jones في لندن عام ١٩٦٦ في ثلاثة مجلدات. وللواقدي أيضاً كتاب *مولد النبي*، وكتاب *الردة*، وكتاب *أزواج النبي*، والعديد من كتب الفتوح، وكتاب في *التفسير*، مع كتب تاريخية كثيرة أهمها كتاب *الطبقات* الذي يجوز أن نعده، كما يلاحظ سزكين، امتداداً لكتبه عن السيرة.

٦٨. G. Levi Della Vida, *E.I.*[1] IV(1934), s.v. "Sīra," 442.

رئيستان من سمات منهجه تحتاجان إلى الإبراز، الأولى هي **استعماله مبدأ الإجماع في** تثبيت حقيقة وقوع الحوادث والثانية هي انهماكه في تأريخ الحوادث وتحديد تسلسلها الزمني في ما يبدو أنّه محاولة لجعل تاريخه أكثر انتظاماً وأسهل تناولاً لجمهور العلماء وأصحاب المناصب الرسميّة"[٦٩].

٧. *الطبقات الكبرى لمحمّد بن سعد (بغداد ٢٣٠ / ٨٤٥) وتكريس الخطوط النهائيّة للسيرة*

صحب ابنُ سعد الواقدي (ت ٢٠٧/٨٢٣) وعُرف بمؤلّفه. يعتمد أكثر كتابه في سيرة النبي على شيخه (الواقدي)[٧٠]؛ وكان هشام بن محمّد الكلبي (ت٢٠٤/٨١٩) مصدره في تاريخ اليهود والمسيحيّين. أفاد من ابن اسحق برواية زعيم بن يزيد، ومن أبي معشر نجيح بن عبد الرحمن السندي برواية حسين بن محمّد، ومن موسى بن عقبة برواية إسماعيل بن عبد الله. كما أخذ عن كتاب *وفاة النبي* للواقدي، وأضاف إليه[٧١]. ألّف ابن سعد بالإضافة إلى *القصيدة الحلوانيّة*، كتاب *الطبقات الصغير*، وكتاب *الطبقات الكبرى* الذي يهدف... "إلى تدوين سيرة مفصّلة للرسول ... وسير الصحابة والتابعين حتى سنة ٢٣٠/٨٤٤ . وقد وصل إلينا هذا الكتاب برواية **الحارث بن محمّد التميمي** (ت ٢٨٢

---

٦٩. الخالدي ، ٧٢-٧١ .

٧٠. سزكين، ٢: ١١١ .

٧١. سزكين، ٢: ١١١. هذا، ولم أعثر على تواريخ وفيات كل من زعيم، وأبي معشر، وحسين، وإسماعيل

/٨٩٥)"[٧٢]. أمّا أخبار النبي التي يوردها ابن سعد فهي بمعظمها مأخوذة عن شيخه الواقدي[٧٣].

والواقع أنّ ابن سعد يكرّس في الجزء الأوّل من كتابه *الطبقات الكبرى* الخطوط النهائيّة لسيرة الرسول من حيث بنية النصّ، ومن حيث منهج إثبات المصادر[٧٤].

ج. بناء السيرة النبويّة

ولا بدّ، من أجل فهم طبيعة نصوص السيرة النبويّة وقيمة أخبارها، من معرفة الروافد العديدة التي ساهمت في إغناء مادّتها الروائيّة. لذا سنتناول **بُعدين هامّين لبنية سيرة ابن اسحق هما**: البُعد **الأفقي** حيث سنعرض لأهمّ المصادر الأصليّة لروايات السيرة وأخبارها بناءً على دراسات سابقة، والبُعد **العمودي** حيث سنطّلع على منهجٍ لدراسة السّيرة من حيث هي أدب تراكمي تشكّل على عدّة دفعات.

١. البناء الأفقي للسيرة: تفنيد و٠م.وات لأصول الروايات

---

٧٢. سزكين، ٢: ١١٢.

٧٣. سزكين، ٢: ١١٣. عمل ساخاو مع كل من بروكلمان، وهوروفيتس، وليبرت، ومايسنر، وميتبوخ، وشفالي، وتسترستين، على تحقيق هذا الكتاب في ثماني مجلدات نشرت في ليدن ما بين ١٩٠٤ و١٩١٧. وطبع الكتاب في بيروت أيضاً ما بين ١٩٥٧ و١٩٦٠ في ثماني مجلدات، اعتماداً على الطبعة الأوروبية.

٧٤. Duri, 40.

عمد و.م.وات (W.M.Watt)، في محاولة منه لفهم طبيعة نصوص السيرة ومدى مصداقيّتها التاريخيّة[٧٥]، إلى دراسة هذه النصوص والعودة إلى المنابع الأصليّة التي استُقيت منها. فنجح في ترتيب المصادر تحت عدد من الأبواب التي سنعرضها في هذا المقام، نظراً إلى فائدتها بالنسبة إلى بحثنا. فإنّ مصادر مرويّات السيرة تنقسم، بناءً على دراسات وات، إلى الأبواب التالية :

أوّلاً: توسيع لآيات قرآنيّة

ففي السيرة النبويّة نوعان من المواد التي يمكن إدراجها تحت تفسير القرآن: **أوّلهما** روايات غير إسلاميّة هي عبارة عن إيضاح أو بلورة لآيات قرآنيّة تدور حول أنبياء سبقوا الإسلام، عبر رواية أخبار وتفاصيل عديدة يرتبط مضمونها بمعنى الآية بشكل من الأشكال. **وثانيهما** ما يسمّيه علماء المسلمين " أسباب النزول ". وهي روايات ذات طابع تفسيري ترمي إلى إيضاح الظروف التي أنزلت فيها آيات القرآن. ويرى وات أنّه

---

٧٥ . كتب و.م. وات (W.M.Watt) مقالته "The Materials Used by Ibn Ishaq" عن المواد التي استعملها ابن اسحق من أجل بناء سيرته النبوية، في إطار دفاعه عن أصالة السيرة من حيث هي نص أدبي تاريخي يعود حقيقة إلى مؤلّفه، إزاء الاتهامات العديدة التي وجهت إلى روايات السيرة من قبل العديد من العلماء. هذه الاتهامات بلغت ذروتها مع شاخت في ربطه نشوء روايات الحديث النبوي والسيرة النبوية وتناقلها، بالحاجات الفقهية لدى الجماعات الإسلامية، وحصره بالتالي مصادر روايات السيرة في الأحاديث الفقهيّة. وقد عمد وات في هذه المقالة إلى دراسة المصادر الأصلية لروايات السيرة (مرتّبا إيّاها تحت الأبواب المذكورة في هذا القسم من بحثنا). وقد أعاد وات فتح هذا الموضوع مرّة ثانية في مقالة ثانية له تدافع عن أصالة السيرة

W.M.Watt, "The Reliability of Ibn Ishâq's Sourses," *La vie du prophet Mahomet* (Paris: Presse Universitaire de France, 1983), 31- 43.

بعد أن استجدّت تحديات إضافية لأصالة المصادر الإسلامية في القرنين الأولين للهجرة.

كان للقصّاص المساهمة الأهمّ في بلورة هذه الروايات وقولبتها بما يتناسب مع فهمهم أو فهم محيطهم لما ينبغي أن يكون عليه الرسول أو النبي أو القائد الديني من فكر وحكمة وأخلاق[٧٦].

ثانياً: الأنساب القديمة وأيّام العرب

هذه المعطيات "العلميّة" من سلاسل أنساب وروايات تأريخيّة والتي شاع انتشارها في المجتمعات القبليّة، اهتمّ العرب بها من حيث هي "علم"، وقد كان لها دور أساس في بناء مقدّمة السيرة كقاعدة أو كخلفيّة "تاريخيّة" لرسالة محمّد[٧٧].

ثالثاً: الحوادث الرئيسة في المغازي

وهي معلومات توضح معطيات ميدانيّةً متعلّقةً بحروب المسلمين الأولى: كالقوائم بأسماء الغزوات، مع أهداف كل واحدة ونتائجها، وأعداد أو حتّى أسماء المجاهدين فيها، وما توفّر من تواريخ متعلّقة بها... هذه النصوص نجدها مثبتةً في السيرة عادةً (ابن اسحق /الواقدي) دون أيّ إسناد. وهي تنفصل عن الأقاصيص (anecdotes) التي تدور حول المغازي، والتي لا بدّ من الأسانيد "الدقيقة" من أجل إدراجها في السيرة. وحين تتناول هذه الروايات إحدى الغزوات الكبرى، نجد تصميماً (outline) لأهمّ أحداث المعركة. ويبدو من

---

٧٦. Watt, “Materials,” 24-26; Watt, “Reliability,” 36-38.

٧٧. Watt, “Materials,” 26; Watt, “Reliability,” 35-36.

طريقة عرض كتّاب السيرة لهذه المواد، من غير إسناد، أنّها كانت مقبولةً لدى سواد المسلمين دون أي تحفّظ أو تشكيك[٧٨].

رابعاً: الشعر

هذا الشعر المنسوب إلى الجاهليّة مع شيء من الشعر الإسلامي يصوّر لنا في "السيرة" عقليّات القبائل العربيّة، وموقفها بعضها من بعض. هذه العقليّة القبليّة لم تتغيّر كثيراً في القرن الأوّل للهجرة، فلا داعي إذاً للخوض في قضيّة الانتحال في الشعر الجاهلي من أجل التعاطي مع الأدبيّات الواردة في السيرة وفهم وظيفتها[٧٩].

خامساً: وثائق تاريخيّة متفرّقة

الوثائق التاريخيّة قليلة لدى ابن اسحق، أبرزها ما يسمّى بـ" ميثاق المدينة "[٨٠].

سادساً: أقاصيص وروايات مختلفة

---

٧٨. Watt, "Materials," 27-28; Watt, "Reliability," 32-35.

٧٩. Watt, "Materials," 28; Watt, "Reliability," 36.

هذا وتجدر الإشارة إلى دراستي وليد عرفات عن مدى أصالة الشعر الوارد في السيرة النبوية:

Walid ʿArafāt, "Some Aspects of the Art of the Forger in the Poetry of the Sīra," 24 *Int. Cong. Or.*, 1957, 310- 311.

Walid ʿArafāt, "Early Critics of the Authenticity of the Poetry of the Sīra," *BSOAS* 31 (1958), 453-463.

٨٠. Watt, "Materials," 29; Watt, "Reliability," 35.

ونجد في السيرة روايات وأخباراً عديدةً تناقلتها جماعات من الناس لأسباب مختلفة... ولا بدّ في هذه النصوص من التمييز بين روايات أصيلة وروايات دخلت عليها إضافات أو حتى تشويهات لأغراض قبليّة أوسياسيّة أودينيّة، والروايات التي لا أساس تاريخيّا لها. إلاّ أنّ وات يلاحظ أنّ معظم هذه الأقاصيص هي من النوع الثاني للروايات. فهي ليست موضوعةً، إنّما هي صيغ معدّلة لقصص كانت في عناصر روايتها الأصليّة في غاية البساطة. ويمكننا في حالات عديدة، وبسبب توفّر روايات عديدة متشعّبة لحادثة واحدة، أن نقارن المرويّات لنستنتج أصلها، ونلاحظ كيفيّة نمو هذا الأصل وتبلوره على أثر تراكم الروايات المختلفة وتفاعلها[٨١].

٢ . *البناء العمودي للسيرة: منهج ر.زلهايم" التنقيبي"*

ولا بدّ، من أجل فهم "إيقونة" محمّد "المكتوبة" في السيرة، من الوقوف عند نظريّة ر.زلهايم (Rudolf Sellheim) الذي حذا حذو علماء الآثار في التنقيب عبر طبقات الأرض المتراكمة من أجل تحليل سيرة الرسول. فقد أوضح زلهايم أنّ بنية كتابات ابن اسحق كانت مزيجاً لعناصرغير متجانسة (heterogenous) ، وأنّه يمكن التمييز فيها بين ثلاث طبقات: **طبقة الأساس** وهي السفلى وهي المؤلّفة من الوقائع التاريخيّة المرافقة لحياة الرسول ومحيطه في مكّة والمدينة. تليها **الطبقة الأولى** التي تقوم على تمجيد الرسول

---

٨١. Watt, “Materials,” 29-31, Watt, “Reliability,” 39-41.

وشخصه حتى تبدو صورته، بتعبير زلهايم، "فائقةً" (excessive) أو يبدو شخصاً كونيًّا. ثمّ تأتي **الطبقة الثانية** التي تراكمت خلال الجيلين اللاحقين، كنتيجة للنزاعات السياسيّة والحزبيّة المرتبطة بالعقيدة[٨٢]. ولاحظ زلهايم أنّ الطبقة الثانية تنجح في اتخاذ لون الطبقة الأساس، مع العلم بأنّ الطبقات الثلاث كثيراً ما تتداخل أو تمتزج الواحدة منها في الأخرى. فلا بدّ إذاً من أجل فهم هذه البنية العموديّة للسيرة من التنقيب في الطبقة العليا أوّلاً حتّى يتسنّى للباحث بلوغ العمق والأساس"[٨٣].

أوّلاً: الطبقة الثانية

رأى زلهايم أنّ التنقيب في السيرة يؤدّي إلى العثور على عناصر تدعم الدعوة العبّاسيّة أو تحطّ من قدر خصومها. فإنّ صورة العبّاس عمّ الرسول تبدو مزدانةً بالفضائل بسبب تشديد ابن اسحق على إيجابيّاتها، وتجنّبه لما فيها من سلبيّات، كمقاومة العبّاس للرسول والدعوة، وإسلامه المتأخّر[٨٤]. أمّا أبو سفيان فلا يحظى بالعناية نفسها إذ لا يتوانى

---

٨٢. Sellheim, 33-48.

٨٣. Sellheim, 33-48.

٨٤. وقد أورد هوروفتس Horovitz, 2 (1928), 169-173. ما قد ينفي هذا الرأي، رافضاً الافتراض بأن ابن اسحق أدخل شيئا من التعديل على عمله لمجاراة الخليفة. فإنّه تجرأ على أن يورد بعض الحوادث التي قد تكون مسيئة إلى العباسيين، بخلاف ابن هشام والواقدي. إلا أن هذه القضية لا تعنينا بشكل مباشر لأن بحثنا في الإسراء والمعراج يرتبط بالطبقتين "الأولى والأساس" من *السيرة* أكثر مما يتعلق بالعباسيين.

ابن اسحق عن إبراز مثالبه. بينما يكتفي بالوقوف عند مكانة علي بن أبي طالب الخادم المخلص للرسول، بعيداً عن الإشارة إلى نشاطه السياسي[٨٥].

ثانياً: الطبقة الأولى

أمّا الطبقة الأولى، فهي تلك التي تركّز على محمّد الإنسان. فقد احتاج المجتمع الإسلامي المتوسّع والمنتشر بُعيد وفاة الرسول إلى صورة قائد بطل، كما في كلّ جماعة أو مجتمع. لذا تمّ إخراج النبي مع بعض صحابته من حيّز التاريخ لإحاطتهم بهالة من الخوارق والمعجزات: كمولد الرسول الذي أنبأ به أحبار اليهود والرهبان المسيحيّون... وأشار زلهايم إلى وجود روايات عن مولد محمّد متوازية مع روايات في التراثات اليهوديّة والمسيحيّة والإيرانيّة. كذلك لاحظ عناصر في السيرة مستمدّة من نصوص غير عربيّة كأدويسّة هوميروس... من هنا الكلام عن عصمة الرسول واجتراحه بعض العجائب بالإضافة إلى حضور الملائكة عليه والشيطان أيضاً، ومعاني الأرقام ورمزيّتها في السيرة.

إنّ الطبقة الأولى هي باختصار، طبقة تمجيد، تمجيد كثيراً ما يطال الرسول عبر المبالغة في الأرقام والصفات. هذه الطبقة هي رحلة بالرسول من الواقع البشري إلى عالم

٨٥. Sellheim, 49-53.

القداسة وارتقاء به من عاديّات البشر إلى سمو الدعوة والرسالة والعصمة. فإذا ما جرّدنا السيرة من هذه العناصر، نرى أنفسنا قد بلغنا الطبقة الأساس[٨٦].

ثالثاً: الطبقة الأساس

وتظهر الطبقة الأساس في سيرة الرسول حين نجرّد النصّ من العناصر المجمّلة المحيطة بالرسول وأوصافه. وبذلك نقترب من الحقيقة التاريخيّة إذ نلمس وقائع ومعطيات علميّة كالقوائم بأسماء المعتنقين للإسلام، وأعداء الإسلام، والمجاهدين في المغازي، والأنساب... وقد أدّى تكوين الطبقة الأساس إلى إدخال تسلسل زمن (chronology) إلى الوقائع والأسماء والتواريخ المتداولة، وبالتالي إقامة إطار تاريخي للأحداث[٨٧].

د. إعادة النظر في أصالة الأدبيّات والمصادر الإسلاميّة العربيّة الأولى

ومن الإشكاليّات الهامّة المتعلّقة بنصوص الإسراء والمعراج، ما أثير من شكّ وتساؤل حول مصداقيّة المصادر الإسلاميّة الأولى وأصالتها، أدّيا إلى دراسة خصائص الرواية الإسلاميّة المبكّرة. فإنّه بالإضافة إلى العلماء الذين عنوا بتحليل بنية السيرة النبوية من أجل قياس مدى مصداقيّتها التاريخيّة، قامت سلسلة طويلة من الأبحاث التي خاضت

---

٨٦. Sellheim, 53-73.

٨٧. Sellheim, 73-77.

في كلّ ما يتعلّق بتقنيّات الرواية في القرنين الأوّلين للهجرة، محاولة إمّا الدفاع عن المصادر الإسلاميّة الأولى وإمّا إعطائها صبغة الزيف والوضع.

١. *بداية الشك مع إ. جولدتسيهر (١٨٨٨)*

كان أبرز الباحثين الذين أطلقوا المنحى التشكيكي في أصالة الرواية الإسلاميّة، إ. جولدتسيهر (I. Goldziher) الذي خالف سابقيه من الدارسين الذين سلّموا بأصالة المصادر الإسلاميّة القديمة، ككتب تعود في أصول رواياتها إلى البدايات الأولى للإسلام، أو تشهد على هذه الحقبة. وذلك في الجزء الثاني من كتابه *الدراسات المحمّديّة*[٨٨]. فلقد أشار إلى أنّه لا يوافق دوزي (Dozy) في دعوته إلى الوثوق بمعظم الأحاديث النبويّة. وشكّك في صحّة الروايات المنسوبة إلى الصحابة، معتبراً "أنّ الغالبيّة الكبرى للأحاديث هي نتيجة حاصلة للتطوّرات الدينيّة والتاريخيّة والاجتماعيّة للإسلام"[٨٩]. هذا ويمكننا إيجاز نظرته إلى تاريخيّة مصادر الحديث النبوي في أفكار ثلاث أساسيّة:

---

٨٨. كتاب جولدتسيهر *Muhammedanische Studien* نشر عام ١٨٨٨ بالألمانية. وقد اعتمدت في بحثي هذا على الترجمة الفرنسية له

I. Goldziher, *Etudes sur la tradition islamique extraites du Tome II des Muhammedanishche Studien,* trad. Leon Bercher (Paris: Librairie D'Amérique et D'Orient Adrien Maisonneuve, 1952).

٨٩. Goldziher, 5.

فهو أولا يتجه إلى قراءة الأحاديث النبوية "لا كوثائق لتاريخ بداية الإسلام، بل كشاهد على النزعات التي ظهرت في الجماعة المسلمة في الحقبات المتأخرة لتطور هذا الدين..."[٩٠].

ويتناول، بالتالي، فكرة شيوع ظاهرة الوضع والتزوير في الأحاديث، ومدى تأثير النزاعات السياسية والمذهبية في مجاري روايتها والنحل فيها، رابطا الأمر بالسلطة الأموية وما نشأ حولها من حركات معارضة. ويوضح أن "...لدينا مجموعة من الوقائع تبين بوضوح أن أعلى مقامات السلطة الحاكمة كانت وراء عمليات النحل والتزوير. بالإضافة إلى ذلك فنحن نعلم ما كانت تجده السلطة من أدوات طيعة في شخص أتقى علماء الكلام لترجيح وجهات نظرها. ولذا فليس مما يدعو إلى الدهشة ألا نلقى، بين المسائل السياسية والعقائدية المتنازع عليها التي تتعارض فيما بينها تعارضا بارزا، ألا نلقى أية مسألة لا تقوم أساسا على مجموعة من الأحاديث تدعمها سلاسل إسناد ضافية ومهيبة. وقد ظهر تأثير المراجع الرسمية على وضع الأحاديث ونشرها وتكذيب بعضها في فترة جد مبكرة... ولم يكن الأمويون وأنصارهم السياسيون أناسا يتحرجون من نشر أكاذيب مغرضة بصورة كلام مقدس"[٩١]. وكل ما في الأمر أنه كان عليهم أن يجدوا مراجع

---

٩٠. Goldziher, 6.

٩١. يبدو أن جولدتسيهر يقصد بهذا "الكلام المقدس" حديث الرسول. ولا بد من الإشارة إلى كون القرآن هو وحده الكتاب أو الكلمة المقدس / المقدسة في الشرع الإسلامي. غير أن هذا لا يعني أن نصوصا عديدة كالسيرة النبوية والأحاديث... لم تحتل مكانة رفيعة في الوجدان الإسلامي الديني آخذة بالتالي شيئا من صفة القداسة. وتأتي دراسة و.أ.جراهام عن الأحاديث القدسية ومكانتها في الدين الإسلامي خير تحليل لهذا اللون من الوحي الخارج عن النص القرآني.

تقيّة مستعدّة لأن تلبس هذا الكلام المزيّف عباءتها مع اسمها الذي لا تشوبه شائبة شكّ. ويبدو أنّه كان لأمثال هؤلاء وجود في كلّ عصر وحقبة "[٩٢].

أمّا الفكرة الثالثة الهامّة في نظرة جولدتسيهر إلى المصادر الإسلاميّة المبكّرة فهي دفاعه عن "صحف الصحابة"، هذه الوثائق التي يُروى أنّها حَفظت روايات الحديث النبوي مكتوبةً منذ العقود الأولى للإسلام. فهو يرى أنّه "...يمكننا، بلا شكّ، أن نعتبر من مقوّماتها (أي كتب الحديث)، تلك الأحاديث التي قيل لنا إنّه تمّ الاحتفاظ بها كتابةً في غضون السنوات العشر الأولى في الإسلام. وليس ما يتنافى والفرضيّة القائلة بأنّ الصحابة والتابعين أرادوا أن يصونوا من النسيان كلام النبي وقراراته بتدوينها كتابةً. إذ كيف كان يمكن أن يُترك لتصاريف الحديث الشفوي أمر تثبيت كلمات النبي على نحو دائم؟! ولا شكّ في أنّ العديد من الصحابة كان يصطحب معه صحيفته، التي كان يجد فيها مادّة تعليم وإرشاد في محيطه. وما كان مكتوباً في هذه الصحف كان يدعى " متن الحديث". وكان كلّ من يروي بالتواتر هذا المتن يستند إلى راويته المباشر، وهكذا تكوّن الإسناد"[٩٣]. ويضيف جولدتسيهر أنّه"...في متناولنا اليوم مجموعة معطيات عن هذه الصحف التي يرجّح أنّها ترقى إلى جيل المسلمين الأوائل..."[٩٤].

William A. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: A Reconsideration of the Sources, With Special Reference to the Divine Saying or Ḥadīth Qudsī* (Paris: Mouton and Co, 1977), 13-19, 32-40).

٩٢. Goldziher, 42-43.

وقد طوّر هذه النظرية ودعمها عدد من العلماء فيما بعد. كما حاول آخرون التوكيد على وجود هذه " الوثائق المكتوبة " من أجل الدفاع عن أصالة المصادر وقلب طروحات المشكّكين فيها.

٢. *نظريّة شاخت: صياغة روايات الحديث ثمرة لنشأة الفقه الإسلامي(١٩٥٠)*

جاء كتاب ج. شاخت*أصول الفقه الإسلامي*[٩٥]، خير وريث للمنحى التشكيكي في المصادر الإسلاميّة، الذي أطلقه جولدتسيهر. ومن الركائز الأساسيّة لنظريّة شاخت في تكوّن المصادر الإسلاميّة الأولى تسليمه بمذهب جولدتسيهر: بأنّ سواد الأحاديث النبويّة لا يعود في أصله إلى الزمن الذي ينسب إليه بل إلى فترة لاحقة، فهو نتيجة للفقرات المتتالية لتطوّر المذاهب خلال القرن الأوّل للهجرة[٩٦]. أمّا القاعدة الثانية التي يقوم عليها اتجاهه المشكّك، فهي محاولته ربط نشأة الحديث النبوي وسائر الأخبار والروايات المتعلّقة بالرسول، بتبلور نظريّة أصول الفقه الإسلامي. فإنّه يردّ فهم المسلمين "للسنّة" على أنّها "سلوك الرسول النموذجي" (the model behavior of the Prophet)، إلى الإمام الشافعي (ت ٢٠٤ /٨١٩)، الذي كان في نظر شاخت أوّل من فسّر هذا المصطلح على هذا الوجه.

---

٩٣. Goldziher, 9-10.

٩٤. Goldziher, 10. ، ويمضي جولدتسيهر قدماً في توسيع هذه الفكرة عبر ذكر العديد من"صحف الصحابة" المشهورة . إلا أن التشكيك في المصادر الأولى في المرحلة التالية لجولدتسيهر اتخذ منحى آخرا. إذ نفى المشككون وجود الوثائق المكتوبة أيام الرسول أو أي تأريخ كتابي له يعاصره.

٩٥. J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (London: Oxford University Press, 1950).

٩٦. Schacht, 4.

فيما كان معاصروه وسابقوه يرون في السنّة كلّ ما اصطلح الناس على اتباعه من ممارسات أو سلوك للمجتمع[٩٧]. فقد كان الشافعي أوّل الفقهاء الذين جعلوا من أحاديث الرسول وأفعاله المرجع الأوّل، بعد القرآن، لاستمداد الأحكام الفقهيّة. أمّا في اعتماده أحياناً على أحاديث الصحابة وآراء التابعين فقد عوّل هذا الإمام على النظرة السابقة له[٩٨]. ويستنتج شاخت "أنّ الأحاديث المنسوبة إلى الصحابة والتابعين هي أقدم من تلك المنسوبة إلى الرسول"[٩٩]، "وإنّ تركيز الاهتمام هذا على أحاديث الرسول، مع الإهمال الكامل لروايات الصحابة والتابعين ومن عقبهم، يعكس مدى نجاح إلحاح الشافعي المنهجي على أنّ الروايات العائدة إلى الرسول هي وحدها لها مصداقيّة"[١٠٠]. ويرى شاخت أنّ هذا الأمر جعل العلماء يسعون إلى إيجاد أسانيد تربط الأحاديث بالرسول نفسه. وأنّه يمكننا، ومن خلال دراسة الأسانيد، أن نحدّد تواريخ الأحاديث. يعيد شاخت بداية علوم الحديث، بناءً على دراسته الأحاديث الفقهيّة، إلى العام مائة للهجرة حين "انطلق الفكر الإسلامي التشريعي من الممارسات الأمويّة الإداريّة والشعبيّة، التي ما تزال منعكسةً في عدد من الأحاديث"[١٠١].

---

٩٧. Schacht, 2.

٩٨. Schacht, 2-3.

٩٩. Schacht, 3.

١٠٠. Schacht, 4.

١٠١. Schacht, 5.

وقد أثارت دراسات شاخت سلسلة من الردود والردود المضادّة أهمّها مواقف الأعظمي وسزكين وشولر وموتسكي، التي سوف نستفيد منها فيما يلي.

٣. تفاؤل آبوت في دراسات مخطوطات البردي (١٩٥٧)

هذا وتبرز في جو التشكيك الذي أشاعه كلّ من جولدتسيهر وشاخت، محاولة نابيا آبوت (N. Abott) إعادة الاعتبار إلى المصادر الإسلاميّة المبكّرة، في مقدّمة الجزء الثاني من كتابها *دراسات في أدبيّات أوراق البردي العربيّة* [١٠٢]، حيث تعمد إلى تحليل نشأة الحديث النبوي وجدليّة الشفاهة والتدوين في الرواية.

تشير آبوت إلى أنّ كتابة روايات الحديث بدأت أيّام الرسول. فإنّها تردّ ما يروى عن تحفّظ عمر بن الخطّاب وبعض الصحابة حيال تدوين الحديث، إلى قلق هؤلاء من أن يهمل القرآن لانشغال الناس بتدوين الحديث [١٠٣]، وإلى التضخّم الكبير في أعداد الروايات[١٠٤]، لا إلى عدم توفّر إمكانيّات الكتابة والتدوين[١٠٥].

وتمضي آبوت قدماً في الردّ على شاخت في حصره دوافع اهتمام المسلمين بالحديث النبوي بالحاجات الفقهيّة لدى مجتمعهم. فإنّ علوم القرآن كالقراءات والتفسير... أدّت، في رأيها، إلى اتساع الحاجة إلى السنّة. بالإضافة إلى انجذاب المسلمين في الجيلين

---

١٠٢. N. Abott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, (Chicago-Illinois : University of Chicago Press, 1957).

١٠٣. Abott, 2: 7.

١٠٤. Abott, 2:7.

الثاني والثالث إلى شخص الرسول ممّا كان له خير تأثير في تشوّقهم إلى جمع أخباره وتدارسها[١٠٦].

وتنتقل آبوت إلى عرض تطوّر الحديث النبوي بُعيد وفاة عمر بن الخطّاب. فتلاحظ أنّ العديد من العلماء أخذوا على عاتقهم دراسة الأحاديث بمبادرات فرديّة حتى اعتلى عمر بن عبد العزيز سدّة الخلافة وقام بالمحاولة الرسميّة الأولى لجمع السنّة[١٠٧].

ثم تقوم آبوت بتحليل الحركة العلميّة التي انبثقت عن المساجد ومجالس العلم أيّام الرسول والصحابة لتمتدّ في البعثات والرحلات طلباً للعلم لا عبر السماع فحسب، إذ إنّها تؤكّد أنّ أهمّ أهداف الرحلة كان جمع المخطوطات والوثائق المدوّنة للحديث[١٠٨]. هكذا فإنّ التطوّرات في أواسط القرن الأوّل جعلت طلب الأحاديث يزداد لأسباب دينيّة عديدة، خاصّة وعامّة، كما أدّت إلى السماح بتدوينها[١٠٩]. كذلك الحاجات الثقافيّة، وافتخار العرب على سواهم، وتحدّيات الموالي دفعت المسلمين إلى طلب الحديث خلال النصف الثاني للقرن الأوّل ما أدّى إلى انشغال العديد من المتعلّمين في كتابة الأحاديث. أمّا ما يروى عن أمّيّة بعض الصحابة (كأبي هريرة)، وعن تحفّظ بعضهم عن تدوين الحديث،

---

١٠٥. Abott, 2:10.

١٠٦. Abott, 2:12.

١٠٧. Abott, 2:12.

١٠٨. Abott, 2:12.

١٠٩. Abott, 2:15.

فترى آبوت أن لا أهمية له كون طلاب هؤلاء الصحابيين حبذوا تدوين الحديث وأتقنوا فن الكتابة. وتدرس آبوت نشاط اثني عشر رجلا من هؤلاء لتؤكد صحة طرحها، وتلاحظ تداولهم لعدد من المخطوطات[١١٠].

ثم تنتقل إلى دراسة النشاط الأموي في تدوين الحديث ابتداء من معاوية الذي "عمد إلى كتابة الحديث بعد وفاة الرسول قبل أن يصبح خليفة." وكذلك اهتم مروان بتدوينه قبل أن يحكم. ومثله عبد العزيز، وعبد الملك الذي رعى عروة والزهري. أما الوليد بن عبد الملك فقد عمل على إقامة المدارس لأسرته وللعامة. فيما كان سليمان بن عبد الملك محدثا عالما واستمر في سياسة عبد الملك والوليد العلمية[١١١]. وكان اعتناء عمر بن عبد العزيز بالحديث لا من أجل السياسة كمن سبقه من خلفاء بل بداعي ورعه. مع أنه كان يتطلع إلى تنظيم إدارته، وتوحيد الممارسات في الأمصار مستندا إلى وثائق تعود إلى زمن الرسول وموكلا للزهري ولأبي بكر بن محمد بن عمر بن حزم وسواهما من العلماء، جمع مخطوطات الأسر وتدوينها. وتذهب آبوت إلى أن ثمة براهين على أن عمر ابن عبد العزيز حصل على المخطوطات التي أراد، ثم أوكل إلى الزهري مهمة ترتيب مواد السنة لتنشر في الأمصار. وتحصر اهتمام عمر بتدوين الأحاديث المتعلقة بالمعاملات الاقتصادية. أما تدوين الحديث والسنة بجملتهما فتؤكد آبوت أن الخليفة هشام،

---

١١٠. Abott, 2:16-18.

١١١. Abott, 2:19-22.

وليس عمر، هو الذي أوعز إلى الزهري القيام به لمنفعة بعض الأمراء وكتّاب البلاط (court secretaries)، ولإغناء مكتبته الخاصّة[١١٢].

وتتعرّض آبوت لكيفيّة تدارس الزهري وطلاّبه للحديث، وما اتبعوه من طرق لتحمّل العلم (أي طرق تناقله)، مظهرةً دور الكتابة الأساسي في هذه الدراسة. ممّا يوضح سبب تسمية هؤلاء "بأصحاب الصحف"[١١٣].

ومن المساهمات الإيجابيّة لآبوت أنّها لاحظت أنّ كتابة الحديث مرّت في ثلاث مراحل أو أشكال:

أوّلاً: مرحلة صحف أو كراريس الصحابة الخالية من تنظيم لمحتوياتها.

ثانياً: مرحلة "المساند" التي مثّلت محاولة ترتيب أوّلي للأحاديث.

ثالثاً: مرحلة الحديث المبوّب أو الحديث المصنّف التي تطوّرت كنتيجة لنشاط المفسّرين والفقهاء، والمؤرّخين الذين اتكأوا بشكل كبير على الحديث[١١٤].

وتفصّل آبوت دراستها لظاهرة الرحلة في طلب العلم، وتتناول وظيفة الورّاقين في المجتمع العلمي الإسلامي وتطوّر مكتبات المحدّثين[١١٥]، لتؤكّد دور الكتابة المبكّر في دفع

---

١١٢. Abott, 2:22- 33.

١١٣. Abott, 2:35.

١١٤. Abott, 2:39.

١١٥. Abott, 2:40-49.

عجلة تشكّل علم الحديث، ولنخلص إلى القول بأنّ المهمّة الوحيدة التي بقيت أمام الرواية الشفهيّة هي التأكّد من صحّة الأحاديث ودقّة روايتها الكتابيّة"[١١٦].

أمّا توكيد بعض المستشرقين المبالغ به على دور الرواية الشفهيّة، فتعزوه آبوت إلى عدم فهمهم للعديد من المصطلحات والعبارات التقنيّة المتعلّقة بكيفيّة حفظ الأحاديث وتعليمها وروايتها[١١٧].

٤. *دراسة الأعظمي: ردّ إسلامي على المشكّكين (١٩٦٦)*

وكان كتاب مصطفى الأعظمي *دراسات في الحديث النبوي و تاريخ تدوينه* [١١٨] خير امتداد لاتجاه آبوت، ومن أبرز وأدقّ الأبحاث التي أخذت على عاتقها الدفاع عن فكرة تدوين السنّة منذ عهد الرسول.

يقدّم الأعظمي لطروحاته بأن يجمع من بطون الكتب معظم ما ورد من نصوص وأخبار تدعم الرأي القائل بأنّ إمكانيّات التدوين كانت متوفّرة في شبه جزيرة العرب

---

١١٦ . Abott, 2:52-57.

١١٧ . Abott, 2:57-61.

١١٨ . الكتاب هو رسالة قدمها الأعظمي عام ١٩٦٦ في جامعة كامبريدج لنيل شهادة الدكتوراه. نشرها عام ١٩٦٨ باللغة الانكليزية تحت عنوان *Studies in Early Hadīth Literature* وقد اعتمدت في بحثي على الترجمة العربية له.
مصطفى الأعظمي، *دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه* (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٠) .

ومحيط الرسول قبل انبثاق الدعوة الإسلاميّة. ويلاحظ أنّ سياسة النبي التعليميّة أدّت بدورها إلى تطوّر الكتابة وازدهارها"[١١٩].

ويحاول بالتالي تحليل أسباب تنكّر العلماء لتدوين الحديث، في القرن الأوّل للهجرة. فيحصرها في ثلاثة، هي:

أولاً: مبالغة الباحثين في التشديد على عدم معرفة الصحابة بالكتابة. وينفي الأعظمي صحّة رأيهم معتمداً على ما ذكره من معلومات عن تدوين القرآن، وعن كتّاب النبي، وحاجة الدولة الإسلاميّة الناشئة إلى الكتّاب"[١٢٠].

ثانياً: قول العلماء بأنّ المسلمين وبسبب سيلان أذهانهم، لم يكونوا في حاجة إلى الكتابة. وهو يرى فيه "علّة غير كافية لإثبات عدم احتياجهم إلى كتابة الأحاديث، إذ مع ذاكرتهم كانوا يكتبون الأشعار وما شاكل ذلك"[١٢١].

---

١١٩ .الأعظمي، ٤٨-٥٥. والأعظمي يلتقي في هذا مع كل من ناصر الدين الأسد (١٩٥٦) والشيخ صبحي الصالح (١٩٥٩) اللذين تناولا قبله موضوع الكتابة في الجاهلية المتأخرة وصدر الإسلام ودافعا عن إمكانيات التدوين وتقنياته:

ناصر الدين الأسد، *مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية*، الطبعة الخامسة (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨)، ٢٣-١٠٣.

صبحي الصالح، *علوم الحديث ومصطلحه*، الطبعة العشرون (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٦)، ١٤-٤٩.

١٢٠ . الأعظمي، ٧٣.

١٢١ . الأعظمي، ٧٣-٧٤.

ثالثاً: تنزّع الباحثين بأنّ النبي "...نهى الصحابة في ابتداء الحال عن كتابة الأحاديث كما ورد في صحيح مسلم...خشية التباس القرآن بغيره..."، ويلاحظ تعارضاً في الأخبار المرويّة في هذا الصدد[١٢٢].

ثم ينتقل الأعظمي إلى دراسة نشاط المحدثين الكتابي إلى منتصف القرن الثاني على وجه التقريب، إذ بدأت تظهر منذ منتصف القرن الثاني كتب السّنة ذات الصبغة الموسوعيّة. فيسطّر أنّ مصنّفات القرن الثالث الأدقّ والأعمق "...قد أدمجت ما كتبه السابقون في مؤلّفاتهم الموسوعيّة...لذا طغت على مؤلّفات القرن الثاني ولم يبق منها إلا الشيء اليسير، الأمر الذي جعل الناس ينكرون التدوين في عهد مبكّر بل وينكرون وجود السنّة أيضاً". فيجمع الأعظمي المعلومات المتوفرّة لإلقاء بعض الأضواء على الكتابة المبكّرة للسّنة النبويّة[١٢٣]، ويتناول حوالي الخمسمائة محدّث من القرنين الأوّلين بالدراسة "...لبيان أنّ فلاناً كان جلّ اعتماده على الكتب بينما كان الآخر قوي الذاكرة. وهذا لا ينفي أن يكون عند الآخر كتاب أو كتب أيضاً. كما أنّ ذلك لا يعني أنّ فلاناً عنده كتاب واحد فقط، وإنّما تكون عنده عدّة كتب أيضًا"[١٢٤].

---

١٢٢ . الأعظمي، ٧٣-٧٥.

١٢٣ . الأعظمي، ٨٤-٨٥.

١٢٤ . الأعظمي، ٩١.

ويرى الأعظمي أنّ من المسبّبات الهامّة لإنكار كتابة الحديث النبوي خلال حياة النبي واستمرارها فيما بعد، ما يعود إلى عدم فهمنا لبعض المصطلحات التي استعملها المحدّثون في نقل الرواية، مثل كلمة "حدّثنا" و "أنبأنا" وما شاكل ذلك"[١٢٥].

ويتعرّض لقضيّة تحمّل العلم ونظام الدراسة منذ أيّام الرسول ليستنتج "...أنّه في الربع الثالث من القرن الأوّل كانت المناهج قد استقرّت في دراسة الحديث النبوي وهي التي ترعرعت فيما بعد في القرنين الثاني والثالث"[١٢٦]. ويثبت كذلك أنّ كتب الحديث بدأت تظهر في أيدي الطلبة منذ منتصف القرن الأوّل "وكانت موادها مأخوذةً من أمالي الصحابة..."[١٢٧].

ويخلص الأعظمي إلى دراسة إشكاليّة نشوء الأسانيد وتفرّعها... مدافعاً عن كون الإسناد بدأ منذ زمن الرسول وبلغ مبلغاً عظيماً نهاية القرن الأول[١٢٨]. وكان أوّل ما أشار إليه في تمهيده للردّ على شاخت "...أنّ السيرة وكتب الفقه ليستا مكاناً ومصدراً مناسباً لدراسة ظاهرة الأسانيد ونشأتها وتطوّرها"[١٢٩]. "فالحديث النبوي موضوع قائم بذاته، بل يشتمل على عدد غير قليل من المعلومات الفرعيّة الأخرى ولذلك كان من الخطأ العلمي

---

١٢٥. الأعظمي، ٣٢٧.

١٢٦. الأعظمي، ٣٣٥.

١٢٧. الأعظمي، ٣٣٤.

١٢٨. الأعظمي، ٣٩٢.

١٢٩ . الأعظمي، ٤٠٤.

الجسيم أن ندرس الأحاديث النبويّة في الكتب الفقهيّة. ولذا فأيّ دراسة أو نتيجة يصل إليها الباحث **فيما يتعلّق بالأحاديث النبويّة أو الأسانيد في** غير مصدرها الأصيل، محكوم عليها بالإخفاق بل ستكون مخالفة للواقع. وعلى هذا الأساس فإنّ ما قام به المستشرقون من دراسة كان مآلها الإخفاق وعدم الوصول إلى الحقيقة، لأنّهم اعتمدوا على منهج غير سليم"[١٣٠]. ونحن، وفي تحديدنا لمصادر روايات بحثنا، نلتقي مع الأعظمي في تمييزه هذا ما بين الأنواع المختلفة من المصادر الإسلاميّة التي تتناول أخبار الرسول، لما يقوم ما بين هذه الأنواع الأدبيّة المركّبة من اختلاف في رؤيا التأليف، ما ينعكس في مضامين هذه الأنواع وبناها. ولكنّنا نشير إلى أنّ التمييز بين الحديث، والسيرة، والتفسير...، ليس أمراً ذا قيمةٍ فيما يتعلّق بتطبيق نتائج الأبحاث التي تناولت هذه الإشكاليّة، لأنّ قضيّة "الأصالة" المطروحة فيها تنسحب على سائر المصادر الإسلاميّة التي تناولت أخبار الرسول وسواه.

ويؤكّد الأعظمي كذلك على تعدّد الروّاة الذين يروون حديثا وينتمون إلى عشرات المناطق المتباعدة المختلفة. "وكان من المستحيل إذا وضعنا طرق المواصلات في –القرن الثاني في اعتبارنا– أن يقوم هؤلاء بالاتّفاق فيما بينهم، ليبثّوا في المجتمع الإسلامي حديثا بعينه إمّا بلفظه أو بمعناه أو فحواه "[١٣١]. " فإذا كان هناك حديث روي عن عدد كبير من الرواة ... مع تجانس في الشكل والمعنى، فإنّه في هذه الحالة لا يجوز الارتياب في صحّة

---

١٣٠ . الأعظمي، ٤٠٥. أي دراسة أسانيد الأحاديث النبوية في كتب تختلف في تركيبها عن مصادر الحديث، ككتب الفقه والسيرة النبوية...

١٣١ . الأعظمي، ٤١٤.

ذلك الحديث خاصّة إذا كان صدق هؤلاء الرواة وعدالتهم ثابتة بتزكية المعاصرين لهم"[١٣٢].

أمّا نظّرية شاخت عن "الحلقات المفصليّة" (Common Link)[١٣٣] فيرفضها الأعظمي بالكليّة إذ يرى أنّ دراسته لهذه الظاهرة ناقصة وغير مقنعة. " فإذا سلّمنا بادعاء شاخـــت... فهذه حادثة فرديّة، ولا يبدو إطلاقا أنّ شاخت بذل وقتاً كافياً في بحث أسانيد أكثر الأحاديث الفقهيّة، الأمر اللازم لتكوين نظريّة ما من هذا النوع فضلاً عن دراسة لظاهرة كافّة أسانيد الأحاديث الفقهيّة . وإلاّ فتكوين نظريّة وإعطاؤها صبغة الوقوع الغالبي والاعتيادي بناءً على هذه الدراسة الضئيلة الهزيلة ليس ذا قيمة في مجال البحث العلمي"[١٣٤]. ويضيف الأعظمي أنّه "لا يكفي تـــفرّد محدّث واحد بالرواية للشكّ فيها. خاصّة إذا كانت عدالته ثابتة. لا بدّ من حجج إضافيّة تنفي عدالته"[١٣٥]. وهو يردّ هذه النظريّة إلى كون الراوية الذي هو "حلقة مفصليّة"، كان قد "...جمع المواد، واستفاد الناس من كتابه، ولكن كتابه لم يذكر، بل أشير إلى اسم المؤلّف"[١٣٦].

---

١٣٢. الأعظمي، ٤١٤.

١٣٤. الأعظمي، ٤١٩. تقوم نظرية شاخت هذه عن انتشار الأسانيد وتشعبها على ملاحظته أنّ بعض أسانيد الحديث فيها راوية مشترك تلتقي عنده سائر تفرعات الإسناد. ويفسر شاخت هذه الظاهرة بأنها ناتجة عن كون هذا الراوية هو " المزوّر" أو"واضع" هذا الحديث.

١٣٥ . الأعظمي، ٤٢٠.

١٣٦ . الأعظمي، ٤٢١.

ويشدّد الأعظمي أخيراً على إمكانيّة التأكّد من صحّة روايات الحديث عبر مقارنة المصادر.

٥. *مقدّمة سزكين: إعادة الاعتبار إلى المؤلّفات الإسلاميّة الأولى (١٩٦٧)*

وكانت مقدّمة الجزء الأوّل من المجلّد الأوّل لكتاب *تاريخ التراث العربي* لفؤاد سزكين، التي اعتنى فيها بدراسة تطوّر حركة التأليف في علم الحديث، محاولة جادّة للدفاع عن أصالة المصادر الإسلاميّة القديمة بجملتها.

فبالإضافة إلى رفضه لأفكار جولدتسيهر التي ترجئ جمع الحديث إلى أواخر القرن الثاني، ينتقد سزكين منهج الأخير في أمرين اثنين: أوّلهما استغناؤه عن استخدام كتب مصطلح الحديث في دراسته، و ثانيهما عدم نظره إلى بعض الأخبار في ترابطها بالأخبار الأخرى ما أدّى إلى فهمه بعض الأخبار الواردة في كتب الحديث فهماً معكوساً[١٣٧].

ثم يمضي سزكين قدماً في محاولة إيضاح نشأة مصادر الحديث النبوي التي رأى أنّها مرّت خلال تطوّرها في ثلاث مراحل (وهو في هذا يذكّرنا بآبوت):

"**كتابة الحديث**: وقد سجّلت الأحاديث في عصر الصحابة وأوائل التابعين في كراريس صغيرة، أطلق على كلّ واحد منها اسم "صحيفة" أو "جزء".

---

١٣٧. سزكين، ٢: ١١٧-١١٩.

تدوين الحديث: جمعت الكتابات المتفرّقة في الربع الأخير من القرن الأوّل والربع الأوّل من القرن الثاني الهجري.

تصنيف الحديث: وقد رتّبت الأحاديث في هذه المرحلة وفق مضمونها في أبواب منذ عام ١٢٥ / ٧٤٢ تقريبا. ومع أواخر القرن الثاني للهجرة ظهرت إلى جانب الطريقة الأولى طريقة أخرى لترتيب الأحاديث وفق أسماء صحابة الرسول... في كتب المسانيد، وفي القرن الثالث الهجري نقّحت الكتب المنهجيّة، المبكّرة، وأعدّت كتب جامعة سمّيت عند الباحثين المحدثين باسم "المجموعات الصحيحة" وربّما تكون هذه التسمية غير دقيقة، إلاّ أنّ جولدتسيهر اعتبرها أوّل كتب للحديث تقوم على أساس منهجي"[١٣٨].

ويتناول سزكين تحمّل العلم، الذي رأى فيه "سمة متميّزة تنفرد بها الحضارة الإسلاميّة، لا نعرف لها في الحضارات الأخرى شبيهاً"[١٣٩]. ويشدّد على أنّ ما فهمه المحدّثون من العلماء من لزوم حفظ الأحاديث وروايته شفهيًّا في بعض حالات العلم لم يكن صحيحاً. "وفي كلّ الحالات المذكورة يرى أنّ الحفظ ليس أمراً ضروريًّا إلاّ في الحالتين الأوليين فقط، وهي السماع والقراءة، والواقع أنّ النصوص المدّونة كانت

---

١٣٨. سزكين، ١: ١١٩-١٢٣.

١٣٩. سزكين، ١: ١٢٣– ١٢٤. حيث ذكر ثماني طرق للرواية مشدداً على لزوم استخدام الوثائق المكتوبة في كل منها .

ضروريّة في هاتين الحالتين أيضاً"[١٤٠]. وقد عمد سزكين إلى إيضاح ذلك بأمثلة من كتب الحديث، واستخلص أنّ "طرق الرواية تعود في قسم منها إلى صدر الإسلام..."، "...وأنّه منذ البداية لم تستخدم في النقل إلاّ النصوص المدوّنة..."[١٤١]. و"أنّه في النصف الأوّل من القرن الثاني للهجرة، وكذلك في النصف الثاني من القرن الأوّل، لم يكن تحمّل العلم بطريقة السماع والقراءة وحدهما، بل استخدمت إلى جانب هذا وذلك المكاتبة، والمناولة أيضاً وغيرهما"[١٤٢]. ويؤكّد سزكين أنّ ما يرويه البعض عن دور الذاكرة في حفظ الأعداد الهائلة لمتون الروايات وأسانيدها والاختلافات فيها يشبه "الأسطورة الخياليّة"[١٤٣].

كما يتعرّض سزكين بالتالي للمصطلحات الفنيّة أو الألفاظ الواردة في سلاسل الإسناد، التي" تشير في واقع الأمر إلى مصادر مدوّنة حتى ولو بدا لأوّل وهلة أنّها تدلّ على الرواية الشفويّة"[١٤٤].

وينهي سزكين مقدّمته بطرح استهجنه بعض من جاء بعده من علماء، وكان أساسًا لأبرز الانتقادات التي وجّهت إلى نظريّته: "فعلينا أن نجد طريقنا بأنفسنا، كي

---

١٤٠. سزكين، ١: ١٢٥-١٢٦.

١٤١. سزكين، ١: ١٢٥.

١٤٢. سزكين، ١: ١٣٥.

١٤٣. سزكين، ١: ١٣٦.

١٤٤. سزكين، ١: ١٤٤-١٤٧.

نتعرّف عن طريق الإسناد الوارد في الكتب على اعتماد المصادر بعضها على بعض، وأن نثبت بعد ذلك بقايا جديدة من كتب صدر الإسلام التي فقد أكثرها. بل لعلّنا نستطيع إعادة تكوين بعض هذه المؤلّفات على نحو كامل"[١٤٥].

واضح أنّ دراسات آبوت والأعظمي وسزكين جاءت لتعبّر عن ردّة فعل إزاء المنحى التشكيكي لدى جولدتسيهر وشاخت. هذا ويلفتنا ما فيها من تشابه كبير إن كان من حيث المنهج أو من حيث النتائج. وقد أدّى هذا الاتجاه إلى قيام هوّة واسعة تعبّر عن التباعد بل التناقض بين مذهبين اثنين: أوّل يتطرّف في رفض أصالة المرويّات الإسلاميّة المبكّرة رفضاً كاملاً، وثانٍ يعبّر عن النظرة الإسلاميّة التقليديّة عبر توكيده على صحّة المصادر المكتوبة منذ القرن الأوّل. وقد ظهرت فيما بعد دراسات عديدة حاولت التخفيف من التباعد بين هذين المذهبين. وبعض هذه المحاولات، وإن كانت لم تنجح في تحقيق هذا الأمر، إلاّ أنّها أغنت البحث بأفكارها الخلاّقة كما نلاحظ لدى يوينبول.

٦. *مسعى "توفيقي" مع ج. يوينبول (١٩٨٣)*

يلاحظ يوينبول أنّ نظريّات المستشرقين لاقت الشجب والرفض في الأوساط العلميّة المسلمة. فيختار "بناءً على خبرته في الخوض في المصادر الإسلاميّة" أن يتبنّى موقفاً وصفه "بالمعتدل" بغية هدم الحواجز القائمة ما بين دراسات الغرب والنظرة

---

١٤٥. سزكين، ١: ١٥٠. راجع الهامش (٣٣) في هذا الفصل.

الإسلامية[١٤٦]. يلخص يوينبول في مقدمة كتابه *Muslim Tradition* بعض الدراسات السابقة له التي تناولت موضوع أصالة المصادر الإسلامية الأولى. ويناقش كلا من جولدتسيهر، وشاخت، وسزكين، وآبوت، ثم يضيف إلى أبحاثهم بعض الأفكار المتعلقة بالموضوع. فهو ينتقد بشدة **تسرع الباحثين كسزكين وآبوت والأعظمي، في التسليم بصحة نسبة الروايات والمخطوطات التي بين أيديهم إلى "أصحابها"**. كما أنه يشدد كثيرا على **ظاهرة الوضع في الأسانيد**[١٤٧]. والغريب أنه يعتبر نفسه "موفقا بين المستشرقين والعلماء المسلمين" على الرغم من إنكاره لتاريخية المرويات المبكرة. إذا يرمم موقفه هذا غير المقبول لدى المسلمين بالإشارة إلى أن الروايات، وإن كانت غير تاريخية، فهي تلتقي لتعكس بشكل من الأشكال "ما قد حصل فعلا". أي إنه يرى أن المصادر الإسلامية تصور حقيقة تاريخية على الرغم من "عدم أصالة نصوصها".

أما بالنسبة إلى تزوير الأسانيد، فيشدد يوينبول على أن قواعد الرواية التي تقتضي ذكر مصدر الرواية لم تستقر قبل "السبعينات من القرن الأول" للهجرة، حين كان معظم الصحابة قد لاقى حتفه، وبات يستحيل بالتالي التحقق من صحة الروايات المنسوبة إليهم. أما أهمية العودة بسند الرواية إلى الرسول نفسه، فلم تبرز في رأي يوينبول قبل عهد

---

١٤٦. G. Juynboll, *Muslim Tradition : Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth* (London-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney: Cambridge University Press, 1983).

١٤٧. Juynboll, 4

الخليفة عمر بن عبد العزيز (حكم من ٩٩-١٠١/٧١٧-٧٢٠)"[١٤٨]. "لكنّ الأكثريّة الكبرى لما هو معروف بأقدم الأحاديث يجوز أن يكون قد ظهر في أبكر احتمال في غضون آخر عقود القرن الأوّل (٧٠٠-٧٢٠م)، وهي الفترة التي أحسّ الناس فيها بشكل عام، ولأوّل مرّة، بالحاجة إلى أحاديث (نبويّة). وكان الإسناد، كـ "مؤسّسة"، قد ظهر لتوّه إلى حيّز الوجود وأخذ مفهوم سنّة النبي ببطء وتدريج يحجب سنّة منطقة من المناطق أو شخص، أو أشخاص"[١٤٩].

أمّا بالنسبة إلى إمكانيّة تشريح كيفيّة "وضع الإسناد" لتحديد زمن "وضعه" والمسؤول عن عمليّة النحل، فإنّ يوينبول يعوّل على نظريّة شاخت عن "الحلقات المفصليّة" (The Common Link Theory) ، مسطّراً كون عمليّة وضع الرواية تعود إلى هذا الراوية المشترك"[١٥٠].

٧. شولر و إشكاليّة الشفاهة والتدوين (١٩٨٥-١٩٩٢)[١٥١]

---

١٤٨. Juynboll, 71-72.

١٤٩. Juynboll, 72-73.

١٥٠. يحاول يوينبول في كتابه هذا الدفاع عن نظرية شاخت عبر إعطاء الأمثلة التي توضح شيوع ظاهرة "الحلقات المفصلية" في الأسانيد. والتأكيد على كون الراوية المشترك هو واضع الحديث، من خلال دراسة متن الحديث وبعض الحيثيات المتعلقة بشخصية الراوية وحياته (Juynboll, 206-217)

١٥١ . نشر شولر أربع مقالات في مجلة Der Islam (1985,1989a,1989b,1992) حاول فيها إيضاح الطابع الشفهي/الكتابي للروايات الإسلامية المبكرة. ولمّا كانت مقالات شولر لم تترجم عن اللغة الألمانية،

وقد أخذت الأبحاث في إشكاليّة أصالة المصادر الإسلاميّة المبكّرة حيّزاً جديداً مع دراسات شولر وموتسكي. ففيما اقترح الأوّل تفسيراً جديداً أو إيضاحاً لبعض تقنيّات الرواية الإسلاميّة التي لم يفهمها بوضوح سابقو شولر، حاول الثاني أن يدافع بشيء من الرسوخ وبشكل نهائي عن عدم إمكانيّة نحل التراث الإسلامي المبكّر بجملته.

نشر شولر أربع مقالات حاول فيها حل إشكاليّة الشفاهة والتدوين في الروايات الإسلاميّة المبكّرة. وهو ينطلق في طرحه من فكرة سزكين بأنّ " إعادة بناء المصادر المبكّرة من شذرات الرواية المبعثرة في المصادر أمر ممكن"[١٥٢]. ويرتكز تساؤله بشكل أساسي حول وجود روايات مدوّنة سابقة لكتب الصحاح"[١٥٣]. فيلاحظ أنّ الشيوخ في حلقات العلم غالباً ما كانوا يملون محفوظاتهم دون الاستعانة بصحائفهم. إلاّ أنّ العبارات الواردة في المصادر كمثل "ما رأيت في يده كتاباً قط، إنّما كان يحفظ"، لا تعني عدم اقتناء الشيوخ للكراريس، بل أنّه حتّى عندما كان الشيخ يدوّن علومه، كان يوجز ويبسّط ما يكتبه إلى حدّ بعيد. وكان تناقل رواياته يجري من خلال ما يدوّنه الطلاّب الذين سمعوا

اكتفيت بما أورده فرستيغ في كتابه:
C.H.M.Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islām* (Leiden-New York-Koln: E.J.Brill, 1993).
عن نظرية شولر ، من أجل عرض آرائه.

١٥٢. Versteegh, 50. وقد انتقدنا ورفضنا طرحا كهذا في الهامش (٣٣) من هذا الفصل.

١٥٣. Versteegh, 50-51.

قسطاً منها. وليس بعيداً أن يقوم الشيخ مع مرور الوقت بتعديل مادّة أماليه، هذا ما قد يفسّر التفرّعات المتباعدة أحياناً في الروايات المتعدّدة والمتباينة لأخبار شيخ من الشيوخ ولأماليه[١٥٤].

ويرى شولر أنّ العلماء كانوا، في القرون الأولى للإسلام، يكتفون برواية طلاّبهم لأماليهم، ما عدا قلّة منهم عمدت إلى تدوين علمها ليتداول بشكل محدود ضمن جماعة محصورة، كابن اسحق مثلاً (ت ١٥٠/٧٦٧) الذي عمل على تأليف *السيرة* لبلاط الخليفة[١٥٥]. أمّا العلماء الأكثر التصاقاً بعادات عصرهم العلميّة كالإمام مالك (ت١٧٩/٧٩٥) الذي لم يضع تصميماً نهائيًّا *للموطّأ*، فقد كان حسبهم أن يتناقل الطلاّب علمهم. إذ لم يكن مألوفاً البتّة قبل القرن الثالث للهجرة أن يسعى عالم إلى تأليف كتاب له. "كان الإمام مالك... في متناوله نسخ مدوّنة لكتابه (قد يكون تركها عند النسّاخ)، غير أنّه لم يعط *الموطّأ* شكلاً نهائيًّا، فما من نسخةٍ تحمل اللمسات الأخيرة، ويمكنها أن تكون أصل سائر النسخ المتباينة التي وصلتنا. فهذه النسخ يمكنها بالحري أن تنسب إلى دروس مختلفة جرت في أوقات متفاوتة بحسب طرق السماع والقراءة. وهذه النسخ التي تعود إلى مالك تختلف فيما بينها"[١٥٦]. وقد كان *كتاب* سيبويه، وربّما سواه من مصنّفات النحاة، في نظر

---

١٥٤. Versteegh, 51.

١٥٥. Versteegh, 51.

١٥٦. Versteegh, 51.

شولر[١٥٧]، خروجاً على القاعدة هذه. إذ نجد في مؤلّفه كلّ خصائص الكتاب المتكامل والمترابط، ما قد يكون الحافز على إعطائه هذا العنوان.

و يميّز شولر ما بين نوعين اثنين من المصادر هما:

أوّلاً: "مسوّدات تجمع مادّة أحد العلماء، وتضيف إليها مواد من علماء آخرين".

ثانياً: "مواد مجموعة معاً وتضمّ روايات لعلماء ينتمون إلى مرتبة واحدة "[١٥٨].

ويستخلص شولر بناءً على ما تقدّم الأمر التالي: إذ يبدو أنّ التقليد الشفهي والتقليد الكتابي كانا متكاملين الواحد مع الآخر، عوض أن يقوم الواحد إزاء الآخر. والتساؤل عمّا إذا كانت العلوم العربيّة الإسلاميّة في الفترة المبكّرة، قد نقلت بشكل شفهي أم كتابي، هو بحسب ما يراه، مسألة جدل أو نقاش لفظي (وليس جدلاً أو نقاشاً حقيقيًّا جوهريًّا)[١٥٩].

٨. *موتسكي: البنى الداخليّة للمصادر وضمانة أصالتها(١٩٩١)*[١٦٠]

---

١٥٧. Versteegh, 51.

١٥٨. Versteegh, 51-52.

١٥٩. Versteegh, 53.

١٦٠. لم يتسنّ لي الاطلاع على المرجع الأساسي لهذا الباب ، أعني كتاب موتسكي:
Harald Motzki, *Die Anfänge des islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2.8. Jahrhunderts* (Stuttgart: Franz Steiner, 1991).
الذي لم يترجم عن الألمانيّة بعد. فكان أن اكتفيت بعرض أهم ما ذكره ماهر جرّار في مراجعته للكتاب، الواردة في *الأبحاث* (١٩٩٢)، ١٢٩-١٤٢.

وقد أتت آراء موتسكي موازية إلى حدّ بعيد لنظرة شاخت إلى موضوع أصالة الروايات الإسلاميّة، وإن اتخذت اتجاهاً معاكساً لها. فكلاهما تطرّق إلى موضوع أصالة المصادر الإسلاميّة عبر دراسته لنشأة الفقه الإسلامي. أمّا الاختلاف بينهما فكان في المنهج والمصادر المتناولة في البحث. فبينما قامت نظريّة شاخت على دراسته لرسالة الشافعي وكتب الإمام مالك (ت ١٧٩/٧٩٥) وأبي يوسف (ت ١٨٢/٧٩٨) والشيباني (ت ١٨٩/ ٨٠٤)، عمد موتسكي إلى دراسةمصّنف عبد الرزّاق الصنعاني (ت٢١١ /٨٢٧) الذي عاصر الشافعي دون التأثّر به[١٦١]. وبينما اكتفى شاخت باستنتاجات منطقيّة عامّة لنفي وجود روايات مدوّنة للحديث مبكّرة، اختار موتسكي منهجاً قائماً على دراسة الشكل والبنى الداخليّة للمصنّف وطرق الرواية والسماع فيه"[١٦٢]، من أجل "التأكّدمن صحّة المادّة التي يضمّها... وصولاً إلى الوثوق بها كمادّة أصليّة"[١٦٣].

وتبيّن لموتسكي "بإجراء إحصاء على مادّة المصنّف أنّه يعتمد على ثلاثة مصادر رئيسة هي: معمر بن راشد (ت ١٥٤/٧٧١)، وعبد الملك بن جريج (ت ١٥٠/٧٦٧)، وسفيان الثوري (ت ١٦١/٧٧٨)... فمادّة الكتاب تشكّل إذاً آلاف الروايات المفردة،

---

١٦١. جرار، موتسكي، ١٣٠.

١٦٢. جرار، موتسكي، ١٣١.

١٦٣. جرار، موتسكي، ١٣٠.

وهي كانت تمثّل إمّا كتباً أصليّة أو أجزاء منها- أو مدّونات عبد الرزاق الخاصّة التي أخذها عن شيوخه"[١٦٤].

ويلحظ أنّه إذا ما كانت هذه المادّة مزوّرة ومختلقة أصلاً، وتمّ تلفيقها فيما بعد، فينبغي أن تكون متشابهة في تصميمها و بنيتها"[١٦٥].

وبعد إجراء دراسة لتوزيع المادّة على الرواة يستنتج موتسكي "أنّ المادّة موزّعة توزيعاً كبيراً، ومن غير المتوقع أن يعتمد أيّ مزوّر مثل هذا التوزيع المعقّد والمتشابك إذ أنّه يتفرّع إلى تقسيمات بلدانيّة وعلى وحدات قائمة على شكل النصوص المفردة والمادّة التي تقدّمها. ثم إنّه من المستبعد أن يعمد مزوّر له كلّ هذه الجرأة إلى ذكر شكّه أو عدم تأكّده من صيغة سماع معيّنة، أو أن يعمد إلى خلط أسانيده..."[١٦٦].

"كلّ هذا يؤدي بالمؤلّف إلى الافتراض أنّ المادّة أصليّة وأنّها تعود في نشأتها إلى العقدين الأخيرين من القرن الثاني الهجري، وأنّ عبد الرزاق اكتفى في عمله بإعادة ترتيب هذه المادّة الضخمة على الأبواب ممّا يعني أنّه بذل في شكل الكتب التي اعتمدها.

---

١٦٤. جرار، موتسكي، ١٣٠.

١٦٥. جرار، موتسكي، ١٣٠.

١٦٦. جرار، موتسكي، ١٣٢.

وقد توفي جامعو هذه المصادر التي اعتمدها عبد الرزّاق بين عامي ٧٦١/١٤٤ و٧٧٠/١٥٨، فهي إذاً أقدم تاريخاً من هذه الفترة وتعود بالتأكيد إلى النصف الأوّل من القرن الثاني الهجري"[١٦٧].

هذا ويؤكّد موتسكي في الفصل الأخير من كتابه "أنّ الانتقال من مرحلة الاعتماد الواضح على "الرأي" إلى مرحلة تدوين الأحاديث، كانت قد بدأت بالظهور في البلدانيّات المختلفة منذ أواخر القرن الأوّل... لحفظ المرويّات الخاصّة بكلّ مدرسة بعد أن ازداد حجمها، وللتصدّي لآراء المدارس الأخرى رغم أنّه لا يمكن إنكار وجود بعض عمليّات الاختلاق. ولا يعني وجود الحلقات المفصليّة (Common Links) أنّ هؤلاء كانوا هم المسؤولين عن التزوير والقائمين به– مع احتمال ورود هذا الافتراض– إنّما يشير إلى الأشياخ الذين عنوا بتدوين تراث مدرستهم الحي"[١٦٨].

٩. *خلاصة القول*

وبعد، فلا بدّ من التساؤل حول مدى أصالة ما روي ضمن كتب السيرة النبويّة من أمور عن خبر الإسراء والمعراج، وإلى أيّ زمن على وجه التقريب تعود هذه الروايات، وذلك قبل أن ننتقل إلى الفصل الثاني حيث سنبحث في الظروف الحياتيّة

---

١٦٧. جرار، موتسكي، ١٣٣.

١٦٨. جرار، موتسكي، ١٤١.

(Sitz-im-Leben) لنشأة وبداية تداول هذه الأخبار، مارّين بما ذهب إليه الدارسون المعاصرون في تحليلاتهم.

فيما يتعلّق بطرح جولدتسيهر عن لجوء الأمويين، ولأغراض سياسيّة، إلى محاولات جادّة للتأثير في مجرى رواية الحديث النبوي عبر نشر أحاديث منحولة، فإنّه لا يخفى أنّ غير قليل من الأحاديث الموضوعة قد اعتبر صحيحاً. لأنّه مهما تبلغ تقنيّات علماء الحديث من دقّة في التمحيص، فذلك لا يلغي هامشاً من الخطأ يصعب جدّاً تحديد اتساعه، يفرض نفسه على الرواية. أمّا أن تنفى أصالة المرويّات الإسلاميّة الأولى بجملتها فيبدو لنا أمراً غير دقيق. ولا بدّ من ملاحظة تأثّر نظرة جولدتسيهر فيما يتعلّق بـــ" شيوع وضع الأحاديث زمن الأمويّين"، بالدعاية العبّاسيّة المضادّة لكلّ ما يتعلّق بعهد بني أميّة هذا الأمر الذي أشارت إليه نابيا آبوت في الجزء الأول من *دراساتها في أوراق البردي*[١٦٩]، ولسوف تكون دراستنا في الفصل الثالث لتشكيك جولدتسيهر بالمكانة الدينيّة لمدينة القدس في الإسلام المبكّر، خير مثال نبيّن فيه مفهوم جولدتسيهر لـــ"النحل الأموي" في الحديث من جهة، ونظهر بعض ملامح الضعف في مقولته من جهة أخرى.

أمّا فيما يختصّ بنظريّة شاخت عن كون الحاجات الفقهيّة، ابتداءً من رسالة الشافعي (ت ٢٠٤/٨١٩)، هي المحرّك الأساس لجمع أخبار الرسول، وربط الممارسات والتعليم به، فإنّ ما يستدلّ به من *سيرة* ابن هشام (ت ٢١٣ أو٢١٨ /٨٢٨ أو ٨٣٣) عن ملامح نصّ *سيرة* محمد بن اسحق (ت ١٥٠ أو ٧٦٧/١٥١ أو ٧٦٨)، وما وصلنا من

.١٦٩ Abott, 1: 5-31.

رواية يونس بن بكير (ت ١٩٩/٨١٤)، أو رواية سلمة بن الفضل (ت ١٩١/٨٠٦) ضمن تفسير الطبري (ت٣١٠ /٩٢٢)"[١٧٠]، من شأنه أن يضعف أو حتّى ينفي بشكل قاطع كون الحاجات الفقهيّة وحدها، قد حرّكت المسلمين نحو الاهتمام برواية أخبار الرسول وأحاديثه. فإنّنا قد أوضحنا أنّ الوعي التاريخي لدور الرسول ومكانته المحوريّين في الحضارة والتاريخ الإسلاميّين، كان قد تفتح قبل الشافعي بكثير. وقد لاحظ الأعظمي هذا الأمر حين أكّد على انجذاب المسلمين إلى شخص الرسول وعلى تشوّقهم إلى رواية أخباره وإلى تدوينها.

غير أنّه لا يمكننا أن نوافق كلاًّ من الأعظمي وآبوت وسزكين في تسرّعهم في التسليم بأصالة كل ما هو مشار إليه في بطون الكتب من مصادر مفقودة. ونرى أنّه تستحسن الاستعاضة عمّا رآه الأعظمي من أنّ " **كتب الحديث** بدأت تظهر منذ منتصف القرن الأوّل"، بأنّ **أخباراً وروايات عديدة**، وليس كتباً متكاملة، هي التي بدأت تتداول في الأوساط العلميّة. وأنّه يبدو أنّ بعض هذه المرويّات كان مدّوناً في صحف الشيوخ كما أوضح شولر. ومن هذه الروايات خبر الإسراء والمعراج. ونحن نرفض بالكلّيّة ما أورده سزكين حول إمكانيّة إعادة بناء المؤلّفات المفقودة عبر جمع الروايات المبعثرة في المصادر..."[١٧١] هذا ونوافق بوينبول في ما سلّم به ونغالطه في البعض الآخر. فإنّه لم يكن

---

١٧٠. وسنحلل بعض هذه الروايات في الفصل الرابع من بحثنا.

١٧١. راجع الهامش (٣٣) من هذا الفصل.

على خطأ حين أشار إلى أنّ قواعد الرواية لم تستقرّ قبل السبعينات من القرن الأوّل بعد وفاة الصحابة. إلاّ أنّ جيل التابعين، ومنه عروة ومن عاش بضعة أعوام من بعده، قد ساهم في الحفاظ بشيء من الأمانة العلميّة المقنعة على أخبار الرسول وتعاليمه... ممّا يعطي مصداقيّة لهذه الأخبار كنصوص تشهد "لحقيقة ما حصل". أمر كهذا يدفعنا دون تردّد إلى اعتبار ما نقله تراث السيرة المبكّر عن موضوع الإسراء والمعراج انعكاساً أصيلاً لما آمن به المسلمون في النصف الأوّل للقرن الأوّل للهجرة.

وأمّا بالنسبة إلى دفاع يوينبول عن نظريّة الحلقات المفصليّة (Common Link Theory) وما ردّ به موتسكي عليه، فنستنتج من كليهما أنّ الراوية "الحلقة المفصليّة" يمكنه في بعض الحالات، كما أظهر يوينبول أن يكون "واضع الرواية"، كما يمكنه في حالات أخرى، وكما لاحظ موتسكي، أن يكون "جامع الروايات". فبأيّ معنى كان ابن اسحق "حلقة مفصليّة"؟ هل كان "دجّالاً من الدجاجلة" كما نعته الإمام مالك (ت ١٧٩/٧٩٥)[١٧٢] أم أنّه الرجل الذي جمع معظم ما روي قبله عن الرسول؟ هذا إشكال لا يمكننا البتّ فيه بشكل نهائي في دراسة كهذه، إلاّ أنّنا نميل، وبناءً على ما أشرنا إليه من أمور عن سيرة ابن اسحق، إلى تصديق رواياته في الإسراء والمعراج، لا من حيث أنّها تعكس "حقيقة تاريخيّة" (هذا إذا كان السؤال بحدّ ذاته مشروعاً أصلاً)، بل بقدر ما تصوّر الوجدان الديني أو ما آمن به المسلمون في بدايات النصف الثاني للقرن الأوّل للهجرة، وربما قبل ذلك. ولعلّ أبحاث موتسكي تدعم إلى حدّ ما هذا الرأي.

---

١٧٢. ابن اسحق، ١١.

أمّا توكيد شولر على تداول الشيوخ منذ عهد مبكّر للصحف المكتوبة فيبدو مقنعاً، وهو يدعم رأينا هذا في سيرة ابن اسحق، خاصّة بعدما أثبته الباحثون من توفّر لإمكانيّات التدوين وبداية شيوعها أيّام الرسول.

وثمّة أمر جدير بالانتباه كنّا قد ألمحنا إليه سابقاً؛ إذ لم يصلنا نصّ مجموع في صنف السيرة قبل اختصار ابن هشام. ممّا يعني أنّه لا يمكننا تتبّع نصوص "المغازي" أو "السير" السابقة لابن هشام إلاّ مبثوثة في المصادر. وأشرت فيما مضى إلى خصوصيّة كلّ نوع من المصادر: الفقهيّة، الحديثيّة، التاريخيّة، الأدبيّة، إلخ... فإنّ كلّ واحد من هذه المصادر ينتقي من نصوص الأعلام السابقين لابن اسحق ما يلائم بناء "كتابه" وموضوعه، متصرّفاً في النقل، حاذفاً الأسانيد أحياناً أو مختصراً المتون. وقد تنبّه الدارسون - كما أشرت - إلى صعوبة لا بل "استحالة" إعادة جمع أو بناء هذه "الكتب" من المصادر وبيّنوا المحاذير المتعلّقة بهذا الموضوع[١٧٣].

فأحاديث الإسراء المنسوبة لعروة والزهري وموسى بن عقبة ترد متفرّقة في المصادر رفعها إلى عروة -هذا إذا ذكر سندها كاملاً- تلامذته ومن روى عنهم. فنجد أطرافاً أو مقاطع من أحاديثهم تخدم غرض المصدر الذي ينقل عنهم. فعبد الرزّاق (ت٢١١ /٨٢٧) في مصدره الفقهي مثلاً، استفاد من بعض هذه الروايات، غير أنّه لم يذكر منها سوى ما كان بحاجة إليه أي ما يضيف ملمحاً لم تروه أحاديث أخرى. وكذلك فعل البيهقي (ت ٤٥٨ /١٠٦٥) في *دلائل النبوة*. وتبقى هذه الأحاديث والأصول

---

١٧٣. راجع الهامش (٣٣) في هذا الفصل.

ومقارنتها بحاجة إلى دراسة إزائيّة مفصّلة (Synoptic Study)، وهي ليست في غرض هذا البحث.

أمّا إذا حاولنا تحديد أقدم روايات الإسراء والمعراج في السيرة النبويّة، فإنّنا نلاحظ الأمور التالية:

أوّلاً: لم ينقل طلاّب ابن اسحق البارزون أيّة روايات عن **عروة بن الزبير** (ت٩٤/٧١٢). فإنّنا لا نجد له نصوصاً في *سيرة* ابن هشام (ت٢١٣ أو٢١٨/ ٨٢٨ أو٨٣٣)، أو في رواية يونس بن بكير (ت ١٩٩/٨١٤)، أو في تفسير الطبري (٣١٠/٩٢٢) ضمن روايات سلمة بن الفضل (ت١٩١/٨٠٦). وذلك بخلاف كتب *دلائل النبوة*. **فالبيهقي** (ت٤٥٨/١٠٦٥) أورد نصّين اثنين يعودان إلى عروة: الأوّل يمرّ إسناده **بالزهري** (ت١٢٤/٧٤٢) **وبموسى بن عقبة** (ت١٤١/٧٥٨)، **وهو نصّ الإسراء الوحيد الذي عثرنا عليه في المصادر، والذي يرويه موسى**. وموضوع هذا النص تحديد تاريخ الإسراء إذ "...أسري برسول الله قبل خروجه إلى المدينة بسنة"[١٧٤].

أمّا النصّ الثاني لعروة الذي أورده البيهقي، فيتناول رواية مختصرة عن تكذيب قريش للرسول وعن تصديق أبي بكر له[١٧٥]. نجد صيغاً لهذه الرواية مفصّلة عند طلاّب

---

١٧٤. البيهقي، ٢:٣٥٥

١٧٥. البيهقي، ٢:٣٦١.

ابن اسحق كرواية أم هانئ في *سيرة* ابن هشام[١٧٦]، ولكنّ متونها تختلف عمّا أورده البيهقي.

ويثبت البلاذري (ت ٢٩٧/٨٩٢) رواية تربط بعروة[١٧٧] حديث عائشة عن إسراء الرسول بالروح لا بالجسد. وتكمن أهميّة هذه الرواية في أنّها تتفرّد بذكر عروة ضمن السند. وكان عروة، كما أوردنا سالفاً، "أشهر رواة عائشة".

وثمّة خبر ذكره ابن سعد (ت ٢٣٠/٨٤٥)[١٧٨] يعود إلى العديد من الرواة الذين "تداخل حديثهم"، ومن بين هؤلاء عروة. والخبر عبارة عن نصّ جمع روايات متشعّبة في شيء من التداخل كما يشير السند، ليختصر خبر الإسراء والمعراج بجملته. ممّا يعني أنّه لا يمكننا حصر ما رواه عروة ضمن هذا الخبر.

ثانياً: هذا بالنسبة إلى روايات عروة. أمّا فيما يتعلّق **بابن شهاب الزهري** (١٢٤/٧٤٢)، فإنّ رواياته في مصادر السيرة عن الإسراء والمعراج عديدة[١٧٩]. إذ نجد، بالإضافة إلى أخباره عن عروة المذكورة أعلاه، نصوصاً له تعود إلى غير مصدر[١٨٠].

---

١٧٦. ابن هشام، ٢: ٤٠٢-٤٠٣.

١٧٧. البلاذري، أحمد بن يحيى، *أنساب الأشراف*. الجزء الأول، تحقيق محمد حميد الله (القاهرة: معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية ودار المعارف بمصر، ١٩٥٩)، ١٥٧.

١٧٨. ابن سعد،١ : ٢١٣-٢١٥.

١٧٩. وقد عمد سهيل زكّار إلى محاولة إعادة بناء مغازي الزهري: محمد بن شهاب الزهري، المغازي النبوية، تحقيق سهيل زكار (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٠). إلا أننا لاحظنا في الهامش (٣٣) ما تعرّض له

وقد استند كلّ من ابن هشام[١٨١]، وسلمة بن الفضل[١٨٢]، ويونس بن بكير[١٨٣] إلى رواية له عن وصف الرسول لكلّ من الأنبياء إبراهيم وعيسى وموسى حين التقى بهم في السماء، نقلوها عن سعيد بن المسيّب. وترد هذه الرواية أيضاً عند البيهقي مصحوبة برواية تجربة الإنائين[١٨٤].

ويتفرّد من بين هذه الأحاديث خبر طويل للزهري رواه عنه تلميذه يونس بن يزيد الأيلي (ت١٥٩/٧٧٥)[١٨٥]. وقد نسبت ليونس رواية *لسيرة* الزهري مبثوثة في المصادرولا بدّ من التوقّف عند رواية أبي سعيد الخدري عن المعراج، للإشارة إلى أنّ طلاّب ابن اسحق الثلاثة مع البيهقي أوردوا ما فيها من ذكر للعروج في نصوص شديدة

هذا النوع من الأبحاث من النقد.

١٨٠. هذا دون أن ننسى كتب الحديث وسواها من المصادر التي نقلت روايات له كثيرة عن موضوع الإسراء والمعراج.

١٨١. ابن هشام، ٢:٤٠٠.

١٨٢. الطبري، *جامع البيان*،١٥:١٢-١٣.

١٨٣. ابن اسحق، ٢٩. هذا ويدخل يونس بعض التعديلات والتفاصيل على هذا الوصف عبر ذكر رواية ثانية للزهري في الموضوع نفسه.

١٨٤. البيهقي، ٢:٣٥٧، ويكرّر البيهقي هذا النصّ بسند مختلف ٢:٣٨٧.

١٨٥. البيهقي، ٢: ٣٧٩-٣٨١. هذا الخبر له ملامح خاصّ سنتناولها بالتحليل في الفصل الرابع من البحث.

ومن المفيد ههنا أن نذكر أنّ هذه الروايات ترد عند مصنّفي كتب الفقه والحديث والتاريخ... وفيها خلافات مهمّة. وذلك أوّلاً لاستنباط أحكام من السيرة أو ما يعرف بفقه السيرة. وثانياً لأنّها كانت مادّة كلاميّة شغلت العلماء في القرنين الثاني والثالث خاصّة.

وفيما يلي أضع جدولاً بأهمّ هذه الفروقات:

- تاريخ الإسراء
- إسراء باليقظة أم بالمنام
- إسراء بالجسد أم بالروح
- الرؤيا: مشاهدة جبريل أم الله
- صعود بواسطة المعراج أم البراق
- السموات وفكرة خاتم النبيّين
- أحكام الصلاة
- الجنّة والنار (الثواب والعقاب)
- القبلة

وسندرس في الفصلين التاليين بعض الإشكاليّات والقضايا الهامّة المتعلّقة بهذه النصوص.

---

١٨٨. ابن هشام، ٢: ٤٠٣-٤٠٨؛ الطبري، *جامع البيان*، ١١:١٥ حيث يذكرها سلمة باختصار؛ والبيهقي، ٢:٣٩٠-٣٩٦.

الفصل الثالث

الإسراء والمعراج والهويّة الإسلاميّة الأولى
إشكاليّة المكانة الدينيّة لمدينة القدس في الإسلام المبكّر

أ. الإسراء والمعراج والمسجد الأقصى: مقاربة الدراسات المعاصرة لمكانة القدس في الإسلام المبكّر

١. *جولدتسيهر ومدرسته: بيت المقدس ذريعة سياسيّة أمويّة*

كانت مقولة إ. جولدتسيهر (I.Goldziher) (١٨٨٩-١٨٩٠)[١٨٩] أوّل مدماكٍ جدّي متكامل وواضح المعالم في مجال الدراسات الإسلاميّة المعاصرة، التي أخذت على عاتقها التشكيك بما لمدينة القدس من مكانة دينيّة في الإسلام[١٩٠]. وذلك في كتابه *الدراسات*

---

١٨٩. في كتابه *Muhammedanishche Studien* نفسه الذي ذكرناه في الفصل الأول من بحثنا.

١٩٠. تطرق عدد من الباحثين في النصف الثاني للقرن التاسع عشر وفي بداية القرن العشرين لموضوع مكانة فلسطين والقدس في الإسلام في الحقبة الأموية. ولاحظوا أنه كان من الطبيعي أن يسعى بنو أمية إلى تعظيم هذه المنطقة كونها جزءاً من بلاد الشام عاصمتهم السياسية والإدارية والدينية.
من بين هؤلاء الباحثين بالمر (Palmer) الذي رأى في الكتاب *أورشليم مدينة هيرودوس وصلاح الدين* (١٨٧١) أن عبد الملك بن مروان، أراد تجنيب القوم التأثر بابن الزبير ودعوته، فسعى إلى جعلهم يستبدلون الحج إلى مكّة بأداء الفريضة في بيت المقدس
Walter Besant & E.H. Palmer, *Jerusalem The City of Herod and Saladin* (London: Richard Bentley and son 1888), 85-86.
وكذلك جانو (C. Ganneau) في مقالته
M. Clermont Ganneau, "Notes d'épigraphie et d'histoire arabes," *Journal Asiatique*, 8eme ser., IX (1887): 482-483.
حيث أورد أن بناء قبة الصخرة كان لاستبدال الكعبة بها وأن الذريعة الدينيّة لهذا الإجراء كانت حديث المساجد الثلاثة للزهري.

المحمّديّة حيث استند إلى روايةٍ للمؤرّخ الإسلامي اليعقوبي (ت٢٨٤/٨٩٧)[١٩١]، ليُشير حرفيًّا إلى أنّ "الخليفة الأموي عبد الملك بدا شديد القلق من كون خصمه عبد الله ابن الزبير، الثائر في مكّة، قد تمكّن من جعل أهل الشام الوافدين إلى الحج في الحجاز يبايعونه بالخلافة. فعزم على الحؤول دون الحجّ إلى مكّة، وعمد من أجل ذلك إلى حيلةٍ هي عقيدة الحجّ البديل إلى قبّة الصخرة في بيت المقدس. وأعلن أنّ الطواف يمكن أن يتمّ في القدس ويكون شرعيًّا كشرعيّة الطواف حول الكعبة. وقد تعيّن على الفقيه التقي الزهري أن يبرّر ذلك التغيير الذي ينمّ عن أسباب سياسيّة. فكان أن لفّق حديثاً يُسند إلى النبي، وأشاعه زاعماً أنّ في هذا الحديث تحديداً لثلاث مدن يمكن الحجّ إليها هي مكّة، والمدينة، وبيت المقدس[١٩٢]... فإنّ أهل الشام لا يتورّعون عن وضع أحاديث تبرز فضائل

أما فلهاوزن (Wellhausen) سنة ١٩٠٢، فقد لاحظ في كتابه *المملكة العربية وسقوطها*
J. Wellhausen, *The Arab Kingdom and Its Fall,* trans. Margaret Graham Weir (Calcutta: University of Calcutta, 1927), 212-214.
أن عبد الملك حاول نقل مركز العبادات الإسلاميّة إلى القدس بسبب صراعه مع ابن الزبير، الذي ناهزت فترة مكوثه في مكّة السنوات العشر. وأن بناء قبّة الصخرة شهد على محاولته نقل الحج وتبجيل مكانة إيلياء في العبادات الإسلاميّة. ولكن الحاجة إلى نقل الحج زالت مع انتهاء الصراع.

١٩١. جاء في نص اليعقوبي: "ومنع عبد الملك أهل الشام من الحج، وذلك أن ابن الزبير كان يأخذهم، إذا حجوا، بالبيعة، فلمّا رأى عبد الملك هذا منعهم من الخروج إلى مكة، فضجّ الناس، وقالوا: تمنعنا من حج بيت الله الحرام، وهو فرضٌ من الله علينا! فقال لهم: هذا ابن شهاب الزهري يحدثكم أن رسول الله قال: لا تُشدّ الرحال إلاّ إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي، ومسجد بيت المقدس، وهو يقوم لكم مقام المسجد الحرام، وهذه الصخرة التي يروى أن رسول الله وضع قدمه عليها، لمّا صعد إلى السماء، تقوم لكم مقام الكعبة، فبنى على الصخرة قبة، وعلّق عليها ستور الديباج، وأقام لها سدنةً، وأخذ الناس بأن يطوفوا حولها كما يطوفون حول الكعبة، وأقام بذلك أيام بني أمية" (اليعقوبي، أحمد بن يعقوب، *التاريخ* (بيروت: دار بيروت، لا ت.)، ٢: ٢٦١.

١٩٢. نلاحظ أن جولدتسيهر بنى مقولته على أن هذا الحديث موضوع وملفق. هذا الرأي أيّده عبد العزيز

زيارة المقامات الشاميّة، التي تبدو مساويةً للمقامات المقدّسة في الحجاز..."[١٩٣]. ومضى جولدتسيهر قُدماً في توسيع هذه الفكرة، ثم تعرّض لإمكان لجوء محدّثٍ كالزهري (ت١٢٤ /٧٤٢) إلى التساهل في الرواية وتحمّل العلم، أو حتّى إمكانيّة وضعه لأحاديث نبويّة، محاولاً التشديد على لين هذا العالِم أمام رجال السلطة الأمويّين وتزلّفه إليهم، داعماً بهذا صحّة الادّعاء بأنّ الزهري إنّما وضع حديث المساجد الثلاثة إرضاءً لعبد الملك ابن مروان[١٩٤] (ت ٨٦/٧٠٥). بهذا بات كلّ ما يضفي على بيت المقدس طابعاً إسلاميًّا دينيًّا، وخاصّةً الأحاديث والنصوص الدينيّة، باتت كلّها سلاحاً زائفاً جرّده الأمويّون، الذين نقلوا الخلافة إلى الشام، للذود عن شرعيّة سلطانهم الديني والسياسي. وباتت المكانة الإسلاميّة الدينيّة لإيلياء مجرّد ذريعة كاذبة خلقها عبد الملك ليضرب خصمه ويثبّت كرسي بني أميّة. وأضحت القدس مجرّدةً من أي طابعٍ إسلامي ديني شرعي من بعد تحويل القبلة عنها. وأمّا ما ظلّ يحيط بها من هالةٍ قدسيّةٍ عبر تاريخ الإسلام، فما هو إلاّ صدى لافتعالٍ أحدثه ابن مروان ضمن مخطّطٍ سياسي لا صلة له بأصول الدين.

هذا وقد لقيت فكرة جولدتسيهر أصداءاً هامّة لدى العديد من الباحثين الذين أيّدوها

الدوري إذ رأى تناقضاً في نسبة روايته إلى الزهري الذي لم يكن زمن عبد الملك في سنِ تمكنه من الرواية. أمّا كيستر (M. J. Kister) فقد أعاد الاعتبار إلى هذا الحديث إذ أثبت في دراسةٍ مفصّلة، أنّ له مصادر غير الزهري، وأن أقنية روايته عديدة. راجع:
Duri, 117-118;
M.J Kister, "You Shall Only Set Out for Three Mosques: A Study of an Early Tradition," *Le Museon: Révue d'Etudes Orientales,* LXXXII (1969).

١٩٣. Goldziher, 43-44.

١٩٤. Goldziher, 44-46.

ودعموا موقفه منضمين إلى مدرسته. وكان من أبرز هؤلاء كيتاني (Caetani)[١٩٥] وكرسول (Creswell)[١٩٦].

ويستتبع هذه المقولة أن روايات الإسراء والمعراج التي ترفع من قدر بيت المقدس، ما هي إلا ثمرة للدعاية السياسية الأموية، وأن فهم **الظروف الحياتية** الرئيسة لهذه النصوص (Sitz-im-Leben) يعود أولا وآخرا على هذه القضية السياسية. فهل كانت لإيلياء في القرن الأول للهجرة مكانة دينية حقيقية في الإسلام؟ وهل صحيح أن ما روي حول قدسية هذه المدينة في المصادر الإسلامية إنما جاء ثمرة لأزمة سياسية أموية؟ أم أن الهوية الدينية الإسلامية ارتبطت منذ تأسيسها بالقدس؟ لا بد لنا في الإجابة على هذه الأسئلة من استعراض أهم ما كتب حول هذا الموضوع في الدراسات المعاصرة ونقده، مع العود إلى متون المصادر والروايات الأولى حيث تدعو الحاجة. فإن أسئلة كهذه ترتبط بشكل وثيق بخبر الإسراء والمعراج.

٢. *جويتاين ومدرسته: الدفاع عن المكانة الدينية للقدس*

وقام س.د.جويتاين (S.D.Goitein) بمحاولة جادة وناجحة للرد على نظرية جولدتسيهر ودحض رأيه. فقد أفرد الفصل السابع من كتابه *دراسات في التاريخ والمؤسسات الإسلامية* لموضوع "قداسة بيت المقدس وفلسطين في الإسلام المبكر" كما يظهر من

---

١٩٥. L. Caetani, *Chronographia Islamica.* . ولم يتسن لي الاطلاع على هذا الكتاب كونه باللغة الإيطالية.

١٩٦. K. A.C. Greswell, *Early Muslim Architecture* (Oxford: The Clarendon Press, 1952), 1:42.

عنوان هذا الفصل[١٩٧]. ويبدو لنا مفيداً أن نرتّب أفكاره ههنا تحت ثلاثة أبواب:

أوّلاً: الرد على جولدتسيهر في موضوع دواعي بناء قبّة الصخرة.

ثانياً: معالجة جويتاين ونظرته للظروف التاريخيّة لبناء القبّة.

ثالثاً: مكانة بيت المقدس الدينيّة في الإسلام.

أوّلاً: <u>الردّ على جولتسيهر</u>:

يوضح جويتاين أنّ الأدبيّات الإسلاميّة المبكّرة التي تتناول قداسة إيلياء لا يعقل أن تكون موضوعةً كلّها. "وأن الزعم بأن هذه المواد الواسعة قد اختلقت خلال الفترة القصيرة للتنافس على الخلافة ما بين عبد الملك وخصمه ابن الزبير (حوالي ٦٦-٧٣/٦٧٥-٦٨٢) أمر غير محتمل البتّة..."[١٩٨].

ولا يمكن أن يكون عبد الملك قد حاول نقل الحجّ أو استبدال موضعه لإدراكه أنّ هذه الفريضة هي من أركان الإسلام وأسسه الخمسة، التي لا يستطيع أيُّ إنسان المساس بها دون أن يُكفّر وينبذ من سائر المسلمين[١٩٩]. فلم يكن إجراء كهذا، إذاً، ليخدم سياسة ابن مروان أو مصالحه. كما أنّ بعض الروايات التاريخيّة تؤكّد أنّ ثمّة جماعات من أهل

---

١٩٧. S.D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions,* (Leiden: E.J. Brill, 1966). الفصل السابع عنوانه "The Sanctity of Jerusalem and Palestine in Early Islam" ويقع في الصفحات ١٣٤-١٤٨ من الكتاب.

١٩٨. Goitein, 147.

الشام وفدت إلى الحج في مكة عام ٦٨ /٦٧٧ بعلم من الخليفة الأموي أي برضى منه. وقد كان الكثير من الشاميين يحاولون زمن الصراع بلوغ مكة للحج فيها، بينما كان ابن الزبير هو الذي يمنعهم عن بلوغ مأربهم[٢٠٠]. هذا مع الإشارة إلى أن المصادر القديمة "الجدية" التي تتناول بالتفصيل الدقيق حيثيات النزاع على الخلافة، لا تشير بأي شكل من الأشكال إلى أي تساؤل أو تشكيك أو اعتراض على المكانة الدينية الإسلامية للقدس في ذلك الزمان، أو إلى أي اختلاق لروايات تاريخية أو دينية لها علاقة بالموضوع[٢٠١].

ويتعرض جويتاين لمصداقية رواية اليعقوبي وهو المصدر الأساسي الذي بنى عليه جولدتسيهر مقولته. ويهاجم مؤرخين ذكرا محاولة عبد الملك نقل الحج، وهما اليعقوبي وابن البطريق (ت٣٢٩/٩٤٠). فالأول شيعي الهوى، فلا يتكأ على كلامه، والثاني نصراني بعيد عن فهم واقع المشكلة. وكلاهما أتبع شرحه بمعلومات ومعطيات تاريخية متناقضة من شأنها أن تزيد ضعفا إلى رأيهما وأن تؤكد على اضطراب روايتيهما[٢٠٢]. وأما من أيدهما من مؤرخين متأخرين فقد اكتفوا بالنقل عنهما دون أي تمحيص أو تدقيق، "كما هو معهود لدى الرواة المسلمين"[٢٠٣].

---

١٩٩. Goitein, 138.

٢٠٠. Goitein, 136.

٢٠١. Goitein, 147.

٢٠٢. Goitein, 136.

٢٠٣. Goitein, 136-137.

ويوضح جويتاين أنّه لم يكن يوماً حجٌ إلى بيت المقدس عوضاً عن مكّة. بل إنّ ما فهمه جولدتسيهر على أنّه حجّ، كان تكليفاً دينيًّا سمّيَ "تعريفاً" وظهر في الأمصار قبل زمن عبد الملك. وهو عبارة عن "وقوف صغير" أو زيارة، وغايته التعويض للفاتحين المسلمين، الذين تعوّدوا سابقاً أن يحجّوا سنويًّا إلى الكعبة، عن عدم إمكانهم القيام بذلك[٢٠٤]. وهو يورد روايات "تؤكّد" هذا الموضوع ككتاب *السفر (سفر نامه)* للرحّالة الفارسي ناصر(ي) خوسرو (ت ما بين ٤٦٥/١٠٧٢ و ٤٧١/١٠٧٨).[٢٠٥]

ثانياً: <u>ظروف بناء القبّة:</u>

يعطي جويتاين براهين عديدة على أنّ بناء قبّة الصخرة جاء تلبية لحاجات حضاريّة وثقافيّة لدى الجيل الثاني من المسلمين، الذي أقام في بلاد الشام وخبر فيها التقاءً بالمسيحيّين وحضارتهم الشديدة التطوّر نسبة إلى ذلك الزمن، والتي كانت تتفوّق عمرانيًّا على الإسلام الجديد في المنطقة وتتحدّاه[٢٠٦]. فكان بناء القبّة وسيلةً حيويّة في تثبيت

---

٢٠٤. يشير جويتاين (ص ١٣٧–١٣٨) إلى أن "عادة تجمهر المسلمين و"الوقوف" أيام الحج لم تكن مختصة بالقدس دون سواها من الأمصار، كما أنها لم تبدأ فيها. فنحن نسمع عنها أولاً في البصرة والعراق، ثم الفسطاط، ومن بعد ذلك في بيت المقدس". وليس هذا الكلام في غاية الدقة. فلطالما ارتبط طقس "التعريف" بطقس الحج إلى مكة والوقوف في جبل عرفة .

٢٠٥. راجع بخصوص ناصر(ي) خوسرو الموسوعة الإسلامية:
Azim Nanji, *E.I.*² VII (1993) s.v "Nasir -i Khusraw," 1006-1007.

٢٠٦. Goitein,. 138-139. ومن الدراسات التي تؤكّد هذا الرأي كتاب
Robert Schick: *The Christian Communities of Palestine From Byzantine to Islamic Rule:*

الهويّة الإسلاميّة، ومنافسة المسيحيّين، ومحاولة دعوتهم إلى الالتحاق بالدين الحنيف، كما تُظهر الآيات القرآنيّة المزيّنة للقبّة[٢٠٧]. وأمّا أهميّة مشروع البناء هذا في سياق النزاع مع ابن الزبير، فيكمن في إظهار سلطان عبد الملك وعظم قدرته إزاء عدوّه الضعيف الملازم لخبائه في مكّة، إذ وحده الخليفة الشرعي يقدر أن يتحرّك ويبني[٢٠٨]. وسنلاحظ في الفصل الثالث من بحثنا شيئًا من التأثير المسيحي في نصوص الإسراء والمعراج، التي يشبه البعد التصويري فيها الإيقونات الروميّة.

ثالثاً: مكانة القدس في الإسلام:

أشار جولدتسيهر إلى صراع دار في الأوساط الإسلاميّة حول قداسة إيلياء، وكان له أثر جلي في المصادر الإسلاميّة. ذلك أنّ بعض العلماء عملوا على إنكار الغلو والمبالغة في التعبّد لبيت المقدس، كابن تيميّة (ت ٦٨٢ /١٢٨٣)، وابن كثير (ت ٧٧٤ /١٣٧٢)، ومطهّر بن طاهر المقدسي (ت ٣٥٥/٩٦٥) وهو أقدمهم، وسواه ...[٢٠٩] ويحلّل جويتاين

A Historical and Archaeological Study (Princeton-New Jersey: The Darwin Press, 1995).
التي تستعرض بإسهاب المقامات الدينية المسيحية في فلسطين وما جرى لها بعد الفتح الإسلامي.
وكذلك كتاب أ.جربار (O.Grabar): *The Formation of Islamic Art* الذي ذكرناه في المقدمة والذي يعبر بوضوح عن إعجاب المسلمين وتأثرهم بعمران البلدان المفتوحة وبفنونها ومنها الإيقونة، وعن محاولتهم تقليد هذه الفنون عبر الإتيان بالحرفيين والفنانين من بلاد الروم... (Grabar, 88-91).

٢٠٧. Goitein, 139.

٢٠٨. Goitein, 139-140.

٢٠٩. Goitein, 141-142.

طبيعة هذا الصراع حول القدس مشيراً إلى أنّ الأسباب الحقيقيّة المؤدّية له لا يمكن لها أن تكون بطبيعتها سياسيّة زمنيّة، بل هي حتماً دينيّة صرفة غايتها مقاومة البدع والمعتقدات الشعبيّة البعيدة عن الشريعة والمأخوذة عن غير المسلمين[٢١٠]. فإنّ رجال الورع والنسك في الإسلام سعوا سعياً حثيثاً إلى إكرام "الأرض المقدّسة" متأثّرين برهبان فلسطين ولبنان، ومستقين بعض الأفكار من الأدب العبراني[٢١١]. كما أنّ التهديد الرومي للقدس، وما تلاه من تهديد للفرنجة لها، قد أدّيا إلى شيوع الروايات التي تمدح فضائل هذه المدينة و"ترابها المقدّس" من أجل جذب المسلمين إلى الجهاد[٢١٢]. هذا بالإضافة إلى بروز الاعتقاد بأنّ حشر الأجساد سيكون في أرض القدس.

والحقّ أنّ جويتاين في طرحه هذا، أحسن الردّ على جولدتسيهر داحضاً آراءه وموضحاً الغوامض التي أوحت بها، مضيفاً بذلك مدماكاً متيناً إلى بناء البحث في مجال هذا الموضوع.

٣. *محاولة أ. إيلاد*

ولكنّ الجدل لم ينته ههنا. فإنّ أنصار مدرسة جولتسيهر حاولوا إضعاف مقولة

---

٢١٠. Goitein, 141-142,148.

٢١١. Goitein, 142-146.

٢١٢. Goitein, 146-148.، ولن نتناول ههنا كتب "فضائل بيت المقدس" والحاجات التي أدت إلى تأليفها، كوننـــا نشاء أن نحصر دراستنا لمكانة القدس في الإسلام في القرن الأول وحتى منتصف القرن الثاني للهجرة.

جويتاين، عبر إبطال ما ذكره فيما يتعلّق بعدم مصداقيّة روايتي اليعقوبي وابن البطريق عن دوافع بناء قبّة الصخرة، وما أثبته من حيثيّات تحيط بهذه القضيّة.

فكان أن نشر أ. إيلاد (Amikam Elad) عام ١٩٩٢ مقالة له بعنوان "لماذا بنى عبد الملك قبّة الصخرة؟ إعادة نظر في المصادر الإسلاميّة"[٢١٣]. تمثّل هذه الدراسة آخر ما وصلت إليه مدرسة جولدتسيهر في محاولتها لحصر قيمة القدس في الإسلام المبكّر بالشأن السياسي. ومن أجل تحقيق هذه الغاية، يحاول إيلاد التعرّض للحجّة الرئيسة في أطروحة جويتاين: "...يمكننا الآن العودة إلى طرح جويتاين بأن نزعة اليعقوبي العَلويّة ترغمنا على نبذ الرواية التي ينقلها. ففي رأيي أنّ النزعة العلويّة بحد ذاتها لا يمكنها أن ترجّح الكفّة المناوئة لهذه الرواية، وبطبيعة الحال لا تستدعي أن تكون منبوذة بجملتها"[٢١٤]. هكذا يعمد إيلاد إلى تقليب الرواية عبر مقارنة مصادرها العديدة وإبراز بعض الاختلافات في الروايات، من خلال الإشارة إلى مخطوطات غير معروفة تتناول وصف عمليّة بناء قبّة الصخرة، والظروف التي أدّت إلى تشييدها مع طقوس العبادة فيها زمن عبد الملك

---

٢١٣. Amikam Elad, "Why Did ʿAbd Al Malik Build the Dome of the Rock? A Re-Examination of the Muslim Sources," *Bayt Al-Maqdis 'Abd al-Malik's Jerusalem,* part 1, ed. Julien Raby & Jeremy Jones (Oxford: Oxford University Press, 1992), 33-58.

وقد عاد إيلاد عام ١٩٩٥ وكرر طروحاته نفسها في كتابه عن *القدس في القرون الوسطى والعبادات الإسلامية*.

Amikam Elad, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage* (Leiden- New York- Koln: E.G. Brill 1995), 158-163.

٢١٤. Elad, "Why Did ʿAbd Al Malik Build the Dome of the Rock?," 25.

ابن مروان[٢١٥].

ويستنتج إيلاد من مقارنته بين المصادر وتدقيقه فيها، أن ثمة ما يؤكد أن المرويات التي تحصر مسببات بناء قبة الصخرة برغبة عبد الملك في تحويل الحج إلى بيت المقدس، متذرعا بحديث الزهري وإسراء الرسول ومعراجه، ليست "منقولة عن مصدر واحد هو اليعقوبي" كما يشير جويتاين، بل هي تنحدر عن أكثر من مصدر، ولها أكثر من رافد للرواية واحد. فإنه يرى أن اليعقوبي وإن كان قد ترك بصماته هنا وثمة في ما بين روايات المؤرخين السبعة الآخرين، إلا أنه ليس منبع الرواية أو مصدرها الأهم، لأن نص سبط بن الجوزي (ت ٦٥٤/١٢٥٦) يبقى الأكثر تأثيرا في ما تناقله كل من ابن كثير (ت٧٧٥/١٣٧٣)، وابن تغريبردي (ت٨٧٥ /١٤٧٠)، ومجير الدين (ت٩٨٢/١٥٧٤)، والدياربكري (ت ٩٩٠/١٥٨٢)، الذين يقتبسون كلهم عن *مرآة الزمان*[٢١٦]. ويختم إيلاد مناقشة المصادر بأنه "...لا بد من التوكيد على أن سائر المصادر التاريخية المناقشة أعلاه توافق على أن الصراع بين عبد الملك وابن الزبير، كان التفسير الوحيد لبناء قبة

---

٢١٥. أشار إيلاد في بداية مقالته إلى نص في كتاب *البداية والنهاية* لابن كثير (ت ٧٧٥/١٣٧٣) فيه وصف لبناء قبة الصخرة والعبادات فيها. وهذا النص منقول عن *مرآة الزمان* لسبط بن الجوزي (ت ٦٥٤/ ١٢٥٦) ما عدا فقرة تصف رسوما ورموزا عن قيام الساعة زينت الحرم أيام عبد الملك وتفرد ابن كثير في ذكرها، كما لمس إيلاد من خلال مقارنته لنص ابن كثير بمخطوطين *للمرآة*: الأول من الـــ Bristish Library والثاني في الـــ Bodleian Library. ويعود إيلاد فيشير إلى أن النص الوحيد الذي يورد مصادر روايته هو مخطوط الـــ Bodleian Library الذي ذكر محمد بن عمر الواقدي (ت ٢٠٧/٨٢٢) وهشام ابن محمد الكلبي(ت ٢٠٤/٨١٩)، ووالده محمد بن السائب (ت ١٤٦ /٧٦٣)،
.(Elad, "Why Did Abd Al Malik Build the Dome of the Rock?," 33,39).

٢١٦. Elad, "Why Did Abd Al Malik Build the Dome of the Rock?," 47.

الصخرة من أجل تحويل الحجّ من مكّة إلى بيت المقدس. ولا يعطي أيّ من هذه المصادر تفسيراً بديلاً. هذا هو حقًّا التفسير الأكثر ملاءمةً للإطار التاريخي"[٢١٧].

من هنا ينتقل إيلاد إلى عرض وتحليل "الإطار التاريخي" لبناء القبّة كما يراه هو. فيشدّد على أنّ الحركة العمرانيّة الأمويّة الكبيرة في القدس، مع الطقوس والشعائر الدينيّة التي نتجت عنها في الحرم ... تعبّر عن الجهد الأموي المبذول من أجل "تعظيم وتمجيد المكانة الدينيّة والسياسيّة لبيت المقدس"[٢١٨]... فإنّ الأمويّين شاؤوا أن يحوّلوا بيت المقدس إلى محور سياسي وديني يكون، على الأقّل، معادلاً لمكّة. "...هذا السعي بدأ... مع معاوية بن أبي سفيان (مابين ٤١ و٦١/٦٦١ و٦٨٠)، وانتهى خلال خلافة سليمان ابن عبد الملك (ما بين ٩٧ و٩٩/٧١٥ و٧١٧)، حين شرع في بناء الرملة"[٢١٩].

ويختم إيلاد مقالته بالإيماء إلى اعتبارين هامّين بالنسبة إلى بناء عبد الملك للحرم في القدس. وهما أوّلاً ربْط الموقع بقيام الساعة وبحشر الأجساد؛ وثانياً التماهي ما بين هذا الحرم الإسلامي ومسجد بني إسرائيل أي هيكل سليمان[٢٢٠]. هذا مع تشديده على أنّ هذين الاعتبارين لا يتناقضان البتّة مع طرح جولدتسيهر. فهو من ناحية يُسطّر أهميّة التأثير اليهودي في بناء القبّة وطقوس العبادة المقامة فيها التي، في رأيه، لا تتعدّى أن تكون

---

٢١٧. Elad, "Why Did ʿAbd Al Malik Build the Dome of the Rock?," 48.

٢١٨. Elad, "Why Did ʿAbd Al Malik Build the Dome of the Rock?," 48.

٢١٩. Elad, "Why Did ʿAbd Al Malik Build the Dome of the Rock?," 48.

٢٢٠. Elad, "Why Did ʿAbd Al Malik Build the Dome of the Rock?," 49.

صدىً للشعائر الدينيّة المقامة في هيكل سليمان[٢٢١]؛ ومن ناحية أخرى يجعل من مسألة ربط موضع الحرم بمكان حشر الأجساد "ذريعة دينيّة" تضاف إلى الذرائع التي عوّل عليها عبد الملك في خضمّ أزمته السياسيّة، من أجل تبرير صنيعه[٢٢٢].

والواقع أنّ دراسة إيلاد هذه وإن كانت تظهر مقدرة عالية على الغوص في المصادر وبخاصّة ما هو مخطوط منها وما هو غير معروف؛ إلاّ أنّها ضعيفة في الإقناع لاعتمادها على مصادر هامشيّة من ناحية مصداقيّة الرواية، ومتأخّرة زمنيًّا، بالنسبة إلى مصادر التأريخ العربي التي تتناول بدقّة الحقبة الأمويّة والنزاع على الخلافة خلالها كما أكّد جويتاين[٢٢٣]. كما أنّ حصر الوعي الإسلامي لمكانة بيت المقدس، سياسيّة كانت أم دينيّة، بالعصر الأموي وبعهد المروانيّين تحديداً، أمرٌ عارٍ عن الصحّة وفي غاية البُعد عن المفهوم الحقيقي لعلاقة الإسلام بإيلياء، كما سأظهر لاحقاً في هذا الفصل من البحث.

٤. يوسف فان إس: إعادة نظر في معنى قبّة الصخرة

ولا بدّ لنا من الإشارة ههنا إلى دراسةٍ ليوسف فان أس (J. van Ess)[٢٢٤] هي بمثابة

---

٢٢١. Elad, "Why Did Abd Al Malik Build the Dome of the Rock?," 49-51.

٢٢٢. Elad, "Why Did Abd Al Malik Build the Dome of the Rock?," 49, 51-52.

٢٢٣. Goitein, 136-137.

٢٢٤. J. Van Ess, "Abd Al Malik and the Dome of the Rock. An Analysis of Some Texts," *Bayt al. Makdis. ʾAbd Al Malik's Jerusalem,* part 1, ed. Julien Raby & Jeremy Johns, (Oxford : Oxford University Press, 1992), 89-103.

إعادة نظر شاملة بالمكانة الدينية للقدس في الإسلام المبكّر، مبنيّة على محاولةٍ لإعادة تفسير معنى "الصخرة" و"القبة" التي تعلوها بحسب ما فهمهما عبد الملك ومعاصروه.

يقف فان أس عند الصخرة وأثر القدم الموجود عليها ليتساءل عن صاحب هذا الأثر. أوّل ما فعله فان أس أنّه "برهن" أنّ القول بأنّ الرسول هو صاحب هذا الأثر أمر خاطئ. بعد ذلك عرض روايات تفيد بأنّ بعض المسلمين كانوا يعتقدون بأنّ الله صعد من الصخرة إلى السماء بعد أن أنجز خلق العالم، وكان قد أقام عرشه على الصخرة نفسها. ولكنّ معظم هذه الروايات تشجب هذا المعتقد وتعتبره كُفراً وشركاً. كما أنّ غرابة هذا الاعتقاد تزول، كما يوضح فان أس، عندما نرى الموضوع على ضوء الفرقة الكلاميّة المعروفة بالمشبّهة[٢٢٥]، فإنّ هؤلاء شبّهوا الله بالخلق إذ قالوا إنّ له حدوداً وله حركة. ويلاحظ فان أس شبهاً شديداً بين هذه الأفكار وبين بعض المعتقدات اليهوديّة عن سكنى الله في جبل صهيون وعن صعوده إلى السماء بعد إتمامه للخلق. هذا بالإضافة إلى أفكار واردة في نصوص ومصادر إسلاميّة عن قرب الصخرة من الجنّة، وعن أنّ حشر الأجساد سيكون إلى جانبها، وعن أنّ الرسول عاين الله بهيأة شاب/فتى جالسٍ على عرشه القائم على الصخرة.

وبعد هذا العرض يدرس فان أس إمكانيّة الربط بين هذه المعتقدات وبين عبد الملك.

---

٢٢٥. راجع بخصوص هذه الفكرة الموسوعة الإسلامية:
R. Strothmann, *E.I*[1] IV (1934) s.v. “Tashbīh,” 685-687.

فيورد أخباراً عن إيمان عبد الملك بهذه الأمور. وهو لا يثبت بالطبع صحّة أيٍّ منها لكنّه يبرهن من خلالها أنّ بعض أهل الحجاز كانوا يظنّون أنّ ابن مروان اعتقد أنّ الله هو الذي صعد إلى السماء من على الصخرة.

هنا يتعرّض فان أس لقضيّة التنافس بين عبد الملك وابن الزبير على الخلافة ليلاحظ أيضاً تنافساً بين مكّة والقدس على المكانة الدينيّة، وليشدّد على اعتقاد بعض أهل الشام بالعلاقة بين الصخرة وصعود الله...

ويستخلص أنّ المسلمين إذ أرادوا منافسة كنيسة الصعود، عادوا إلى فكرة جبل صهيون اليهوديّة واستعاروا منها قصّة صعود الله إلى السماء، ليمنحوا الصخرة مكانة دينيّة رفيعة.

أخيراً يختم فان أس بالإشارة إلى خيمة شبه مستديرة كان ينصبها العرب في الجاهليّة لإكرام شيوخهم وضيوفهم، ولعلّهم كانوا يضعون فيها صنمهم المعبود. ويلاحظ أنّ الرسول كان يلجأ إلى واحدة منها للاعتكاف، وأنّ الشهداء بحسب بعض الروايات، يقيمون في واحدة مثلها قرابة باب الجنّة، ينتظرون فيها قيام الساعة. وقد ذكر أحد الأحاديث المنحولة (Apocryphic) أنّ الرسول التقى بإلهه بهيأة حدث جالسٍ تحت خيمة كهذه. وهذه الخيمة دعاها العرب "قبّةً". فهل أخذ المسلمون عنها اسم "قبّة الصخرة"؟

المقالة تظلّ طرحاً قابلاً للأخذ والردّ. فإنّ فان أس لم يبرهن فيها شيئاً لكنّه حاول أن يفتح آفاقاً جديدةً للموضوع عبر دراسة نصوص غير شرعيّة (non canonical).

ويأخذ طرحه الأخير عن "القبّة" معنىً أوضح إذا ما قارنّاه بخيمة الشهادة المتكرّر

ذكرها في سفر الخروج، وبآية إنجيل يوحنا في إصحاحه الأوّل. هذه الآية هي: "والكلمة صار جسداً، وضرب خيمته فينا ورأينا مجدَه مجدَ وحيدٍ للآب ..." (يوحنا ١:١٤)[٢٢٦].

٥. هربيرت بوسيه: *"المسجد الأقصى" مقام سماوي أعطي دلالة أرضيّة جغرافيّة*

إلى جانب صراع مدرستي جولدتسيهر وجويتاين تأتي دراسة هامّة لهربيرت بوسيه لتتناول موضوع "بيت المقدس في قصّة إسراء محمّد ومعراجه"[٢٢٧]. وهذه المقالة هي بحسب علمي هي أحدث ما كُتب في الدراسات الإسلاميّة الأخيرة التي تعرّضت لموضوع الإسراء والمعراج ولعلاقته بالقدس. يجمع بوسيه الروايات المختلفة للإسراء والمعراج من بطون الكتب، ويجتهد في ترتيبها وفقاً لموضوعاتها (thematic classification)، وفي تصنيفها تحت ثلاثة أبواب:

صنف أوّل: روايات المعراج.

صنف ثانٍ: روايات الإسراء.

صنف ثالث: روايات الإسراء والمعراج معاً.

في الباب الأوّل يتناول روايات المعراج مؤكّداً على استقلال هذا "الصنف الأوّل" عمّا يسمّيه "صنفاً ثانياً" وهو روايات الإسراء. ويضيف بوسيه أنّه: "يمكن القول من باب

---

٢٢٦. وقد عمدت إلى ترجمة الآية بنفسي، لأن معظم الترجمات العربية للإنجيل تخلو من الدقة ولا تذكر الخيمة.

٢٢٧. Busse, 1-40.

التدقيق إن قصة الإسراء إلى بيت المقدس تتألف تقريبا من العناصر نفسها التي في القصة من الصنف الثاني والتي تتعاطى مع الإسراء كحدث قائم بذاته، دون أن يكون متصلا بالعروج"[٢٢٨]. ثم يدعو إلى الاعتقاد بأن التطور الحكائي لهذه النصوص أدى إلى الربط بين هذين الصنفين "المستقلين أصلا" وإلى نشوء "صنف ثالث" يلحق المعراج بالإسراء ويربطه به"[٢٢٩]. فالصنفان الأولان من الروايات لم يكونا ليتصلا ببعضهما، لولا الإجماع الذي تبنى بعض الروايات ونبذ البعض الآخر، مرتبا هذه النصوص وما تحويه من حوادث، ضمن سياق يوافق الحاجات "التفسيرية" لدى الجماعة الإسلامية"[٢٣٠]. ينطلق بوسيه في نظريته إذا من أن تطور أدبيات الإسراء والمعراج توقف مع تدوين السيرة النبوية الذي حققه ابن اسحق (ت ١٥١/٧٦٨)، والذي عبر عن الإجماع الإسلامي الأول حول وقائع هذه الحادثة[٢٣١].

ثم يشير بوسيه أنه بعد تردد، توصل علماء الإسلام إلى تفسير عبارة "المسجد الأقصى"، الواردة في مطلع سورة الإسراء كمرادف لبيت المقدس المدينة الفلسطينية[٢٣٢].

---

٢٢٨. Busse, 16.

٢٢٩. فقد وصف الصنف الثالث من الروايات في الصفحة ٦ بأنه:
"A combination of types (1) and (2): journey to bait al-maqdis, followed by the ascention to heaven"
ووسع هذه الفكرة في الصفحات ١٥-٢١.

٢٣٠. Busse, 1, 5.

٢٣١. Busse, 36، ولا بد لنا من العودة إلى هذه الفكرة في الفصل الثالث من البحث.

٢٣٢. Busse, 37.

فقد ضُمّت روايات المعراج إلى روايات الإسراء من أجل جعل بيت المقدس محطّةً أساسيّةً على طريق السماء. إذ باتت منطلق العروج[٢٣٣]. هذا مع تشديد بوسيه على أنّ عبارة "المسجد الأقصى" كانت، في بادئ الأمر، تعني مسجداً في السماء. ثم اتخذت العبارة دلالة أرضيّةً جغرافيّةً عبر تطوّر للنصوص الشرعيّة التي أسهمت في تفسير الآية الأولى من سورة الإسراء، بروايات أعطت الموضوع هذا المنحى الجغرافي الأرضي، بما يتلاءم مع الإجماع الذي أوقف تطوّر الروايات بتثبيت النص القانوني الرسمي للإسراء والمعراج. "وبسبب المزج بين القصّتين، فُهم بيت المقدس على أنّه ليس سوى القدس على الأرض. لكن ابن اسحق لا يسلّم بالكليّة بالارتباط الوثيق بين القصّتين إذ إنّه يعالج كلاً منهما على حدة. في البداية يقدّم (ابن اسحق) سرداً كاملاً لسائر روايات الرحلة إلى بيت المقدس، ثم يروي قصّة العروج... على العموم يمكن القول بأنّ التقليد الذي تعاطى مع القصّتين من حيث هما سياقان اثنان مختلفان، ما يزال ظاهراً في نصّ ابن اسحق"[٢٣٤].

ويلاحظ بوسيه أنّ الروايات التي تناولت موضوع الإسراء والمعراج العديدة والشديدة التفاوت، استمدّت الكثير من عناصرها الأدبيّة وصورها الدينيّة، من التراث اليهودي النشوري (apocalyptic)، الذي ازدهر ما بين القرن الثالث قبل الميلاد والقرن الثالث للميلاد، في الفترة الهلينستيّة الرومانيّة[٢٣٥].

---

٢٣٣. Busse, 43.

٢٣٤. Busse, 15.

٢٣٥. Busse, 21-25.

ويحاول بوسيه أن يحلّل تسمية "بيت المقدس"، فيربط الأمر بإدخال ألفاظ يهوديّة "بيت مقدش" على الإسم الرومي (Aelia) ثم بحذف بعض الأجزاء من هذا الاسم، ممّا أدّى إلى الانتقال من "إيلياء" المدينة الرومانيّة، إلى "إيلياء بيت المقدس"، ثمّ إلى "بيت المقدس" الاسم اليهودي الذي يشير إلى الهيكل... هيكل سليمان، والذي تبنّاه المسلمون[٢٣٦]. فـ"بيت المقدس" هذا ليس في نظر بوسيه سوى صورة أرضيّة "للبيت المعمور" الكائن في السماء أصلاً، والذي ذكرته بعض روايات المعراج. هذا مع كون البيت المعمور هذا يحمل المعنى "الحقيقي" لعبارة "المسجد الأقصى"[٢٣٧].

والواقع أنّ خير ما يقال عن فهم بوسيه للتطوّرات في تفسير عبارة "المسجد الأقصى"، إنّه آتٍ من إسقاط (projection) لمفاهيم مسيحيّة على سياق حضاري إسلامي مغاير بالكليّة لإطار هذه المفاهيم[٢٣٨]. فقد استمدّ بوسيه نظريّته هذه من فكرة "أورشليم السماويّة النازلة من السماء" الوارد ذكرها في رؤيا يوحنّا، ولم يلاحظ أنّ الدعوة الإسلاميّة (Kerygma) قامت على تأسيس مدينة أرضيّة كما صنع الرسول في يثرب.

---

٢٣٦. Busse, 33-34.

٢٣٧. Busse, 35.

٢٣٨. تقوم فكرة "أورشليم السماوية" في الفكر المسيحي على الإيمان بالتجسد. فإن اللّه في تجسّده أحنى السموات إلى الأرض "والكلمة صار جسدا وضرب خيمته في حيّنا ونحن رأينا مجده..." (يوحنا ١:١٥) وفي الترجمات العربية "صار جسدا وحلّ بيننا" جاعلاً الناس يعاينون "ملائكة اللّه يصعدون وينزلون على ابن البشر" (يوحنا ١:٥١).

وهذه المدينة الأرضيّة تمتدّ في الاتساع لتشمل الأرض بجملتها إن أمكن، ضامّة إيّاها إلى دين محمد. هذا دون أن ننسى أنّ نظريّة بوسيه لا تقوم على أيّة ثوابت علميّة، بل إنّ الكثير من "براهينها" يبدو لنا واهياً وفي غاية البُعد عن الموضوعيّة العلميّة. فما الذي يثبت أنّ التفسير الأقدم لعبارة "المسجد الأقصى" هو القول بأنّه "مقام سماوي" ؟ أم من يؤكّد صحّة ما فعله بوسيه في فصله الكامل ما بين روايات الإسراء وروايات المعراج؟

٦. *خلاصة أنجليكا نويفرت عن "المعنى الروحي لبيت المقدس في الإسلام"*

جاءت مقالة أنجليكا نويفرت (A.Neuwirth) لتمثّل دراسة أكثر فهماً لعلاقة الإسلام بالقدس. وقد نُشرت مؤخّراً عام ١٩٩٦ تحت عنوان "المعاني الروحيّة لبيت المقدس في الإسلام"[٢٣٩]. تكتفي الباحثة بالمرور بشكل سريع على إشكاليّة المكانة "السياسيّة عوضاً عن تلك الدينيّة للقدس". وتنجح في أن توضح تطوّر هذه "المعاني الروحية" في الحضارة والدين الإسلاميّين، وما اعتراها من تغييرات وفقاً للحاجات والتحدّيات المستجدّة على الجماعة الإسلاميّة، ملاحظةً الرباط الوثيق بين تبلور وعي الجماعة الإسلاميّة لذاتها (Islamic Self Consciousness)، كرؤيا دينيّة جديدة متّصلة ومكمّلة لتاريخ خلاص أهل الكتاب، في ظروف تاريخيّة وحضاريّة متغيّرة، من أهمّها تلقّي المسلمين للكتاب، وانتقالهم من طور الشفاهة إلى طور التدوين والكتابة، وما نتج عن ذلك من تبلور للهويّة الدينيّة

---

٢٣٩ Angelika Neuwirth, “The Spiritual Meaning of Jerusalem in Islam,” 93-116, 483-495.
وقد أشرنا إليها في المقدمة.

الإسلاميّة.

وتختار نويفرت أن تنطلق من قول مأثور عن إيلياء يعود تاريخيًّا إلى الأيّوبيّين، لتبني عليه طرحها. فالقدس في الإسلام:

"أوّل القبلتين،

وثاني المسجدين،

وثالث الحرمين"[240].

وترى نويفرت أنّ هذا القول يحدّد التبدّلات الحاصلة في علاقة الإسلام الناشئ، مع هذه المدينة ويوضحها مرتّباً إيّاها في ثلاث مراحل: الأولى منها تختصّ بالاتجاه الجسدي للإنسان المسلم الذي يصلّي متّجهاً إلى بيت المقدس، وترتبط بالمرحلة المبكّرة في ظهور الإسلام، أي الفترة المكّية السابقة لهجرة الرسول وبداية الفترة المدنيّة. الثانية لها علاقة "بالضغط الذي أحسّ به مؤمنو المدينة بُعيد الهجرة، بين التطلّع إلى إيلياء والشوق إلى مكّة... هذين المكانين اللذين طالما ارتبطا بالعبادة التوحيديّة"[241]. فالقدس هيكل سليمان، ومكّة مسجد إبراهيم. وكان لا بدّ على أثر هذا، من أن تتراجع مكانة القدس في الإسلام تاركة المرتبة الأولى لمكّة. أمّا المرحلة الثالثة، فقد استجدّت بعد وفاة النبي حين بات قبر الرسول محجّة للمؤمنين، وعبّرت عن تحفّظ العلماء إزاء الإكرام المبالغ به لبيت المقدس

٢٤٠. ابن خلكان، *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧١)، ٤:٢٣٢ .

٢٤١. Neuwirth, 94-95.

من قبل بعض الأوساط المسلمة[٢٤٢].

هذا وتتسع مقالة نويفرت لتشمل العديد من القضايا الدينية والحضارية الأخرى المتعلقة ببيت المقدس ومكانته في الإسلام (في الفترة التالية للعصر العباسي)...

ب. الإسراء نموذجا لنسق نمطي متكرر في أدبيات الديانات الإبراهيمية

من السمات البارزة للديانات الإبراهيمية الثلاث، هذا الموقف من الوثنية الذي ينبذ بعدائية كبيرة تعدد الآلهة والذي كان من أهم الحوافز المحددة لهوية هذه الجماعات، التي طالما حرصت على أن تختص دون سواها بعبادة الإله الواحد[٢٤٣]. هكذا ظهرت الديانات الإبراهيمية كموقف أو كردة فعل إزاء ما يحيط بها من عبادات. هذا وقد لا يكون التمييز بين "ديانة سماوية" وديانة "وثنية" أمرا في غاية الدقة[٢٤٤]، إلا أنه واقع حرص أهل الكتاب على إثباته بغية إقرار هويتهم الدينية الاجتماعية على حساب الجماعات الأخرى، التي تم

---

٢٤٢. Neuwirth, 95.

٢٤٣. تبدو الديانات الإبراهيمية كظاهرة قامت إزاء تعدد الآلهة (Polytheism) وكردة فعل عليها. هذا ليس بالطبع سوى جزء من الحقيقة. لأن الديانات الإبراهيمية لم تتفرد بالتوحيد في الأوساط التي نشأت فيها، بل كانت في حالات عديدة تواجه جماعات موحدة وتعاديها مشككة بتوحيد أولئك.

٢٤٤. ماذا يعني يا ترى مصطلح "ديانة سماوية" الشديد الشيوع في أيامنا للإشارة إلى اليهودية والمسيحية والإسلام؟! هل له أية دلالة علمية؟! وهل يعترف يا ترى كل من أهل هذه الديانات الثلاث بـــ "سماوية" الدعوتين الأخريين؟! هذا أمر يحتاج بعد إلى بحث. كذلك كيف لنا أن نشمل في تسمية كهذه الفرق اليهودية، كالصدوقيين الذين لا يؤمنون بقيامة الأموات ولا بأي شكل من أشكال الانبعاث والحياة الأخرى السماوية؟! وإن قلنا إن "الديانة السماوية" هي التي تؤمن بإله يقيم في السماء، أفلا نكون قد أدخلنا في هذا التصنيف الكثير من الوثنيات كالإغريقية وسواها... لذا سأستعمل في بحثي مصطلح "الديانات

تصنيف ممارستها ورؤاها في عداد الديانات "النجسة"[٢٤٥] أو "المشركة"[٢٤٦]. فلقد احتاجت الديانات الإبراهيمية الثلاث إلى أن تستأثر بإله السماء دون سواها، متناسية أن الأوثان أو الأصنام قد تحمل في فلسفة عبادتها شيئا من ملامح إله إبراهيم[٢٤٧]. وأن الله، وهو الرحمن الرحيم، قد يكون خاطب الوثنيين بوحي من نوع آخر أو أطل عليهم[٢٤٨]. إلا أن حاجة الجماعات الدينية إلى تحديد هويتها، والتي تبرز لدى الجماعة في طور تكوينها، إزاء ما يحدق بها من تحديات متأتية عن الديانات السائدة في محيطها الجغرافي؛ هذه الحاجة حدت بالديانات الإبراهيمية إلى تغييب وجه الله عن الوثنيين. ولكن تبقى أسئلة يبدو طرحها في

الإبراهيمية" إذ إنه أشد ارتباطا بفلسفة كل من هذه الديانات وبهويتها.

٢٤٥. جاء في العهد القديم في سفر أشعياء النبي: "اعتزلوا اعتزلوا أخرجوا من هناك لا تمسوا نجسا أخرجوا من وسطها" (أشعياء ١١:٥٣). وهذه الآية كررها بولس الرسول في الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس (١٧:٦) معبرا عن تبني المسيحية للمبدأ اليهودي عن وجوب خروج الإنسان عما هو "نجس" لكي يكون مقبولا لدى الله. هذا وما تزال معاني عبارات مثل "نجس" وهي على الأرجح ضد لـــ "مقدس" تحتاج الى دراسة أنثروبولوجية توضح مكنوناتها.

٢٤٦. هذه الكلمة الواردة مرارا في القرآن هي خير تعبير عن الالتباس في التوحيد، وهي تحمل من دون شك معنى الإدانة.

٢٤٧. كالرحمة أو المحبة أو الصدق أو التنزيه أو الأحادية ...

٢٤٨. لعل "الرحمن" و"الرحيم" صنمان عرفهما العرب. وقد درس ريكمانز هذا الموضوع بشكل جيد في كتابه عن الديانات العربية السابقة للإسلام.

G. Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, 2ème ed.(Louvain: Publications Universitaires, 1950), 47-48.

لكن ما يهمنا ههنا هو توكيد الديانات الإبراهيمية لصلاح إلهها ورحمته ومحبته للإنسان (Philanthropism)، هذه الصفات في الله تبدو متناقضة مع إقصاء الله لمن لا يعرفه أو لا يؤمن به كالوثنيين ...

هذا المقام مفيداً: فما معنى أن يكون اليهود الخارجون من مصر بهداية الله، قد صبّوا تمثال العجل حين أبطأ موسى وطال غيابه على طور سيناء؟[٢٤٩] وما دلالة قول الكتاب: "هل قرّبتم لي ذبائح وتقدمات في البريّة أربعين سنةً يا بيت إسرائيل بل حملتم خيمة ملكوم وتمثال أصنامكم نجم إلهكم الذي صنعتم لنفوسكم"[٢٥٠]. أليس في هذين المثلين إشارة واضحة إلى عدم استيعاب العبرانيّين "**الخارجين**" على مصر الفرعونيّة لواقع وهويّة دينيّين جديدين مغايرين لعبادات المصريّين؟ وما معنى التجاء بولس الرسول إلى "بلاد العرب" الذي يحيط به غير قليل من الغموض[٢٥١]؟ أفليس شكلاً من أشكال "**الخروج**"؟ وهل من صلة بينه وبين خبرته في الارتقاء إلى السموات[٢٥٢]؟ وعلى أيّ فكر قامت محاولته الكرازة لأهل أثينا من خلال وثن الإله المجهول؟ هل يمكننا أن نرى ارتباطاً بينها

---

٢٤٩. خروج (٢٣). يصوّر نص سفر الخروج بوضوح حالة التشوش وعدم الوضوح الذي عانى العبرانيون منه، بعد أن تأقلموا مع حياة مصر والعبادات الوثنية فيها التي باتت جزءاً من وجدانهم الديني.

٢٥٠. عاموس (٥:٢٥). وثمّة إشارات عديدة في العهد القديم إلى عودةٍ للعبرانيين إلى عبادة الأصنام (الإصحاح ٥ في سفر الملوك الأول، الإصحاح ٢٣ في سفر الملوك الثاني ...).

٢٥١. غلاطية ١:١٧.

٢٥٢. (٢ كورنثوس ٢:١١) النص الشهير في الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس عن صعودٍ إلى السماء، تفسّره التراثات المسيحية على أنه كلام لبولس الرسول عن نفسه بصيغة الشخص الثالث، هذا الكلام يأخذ طابع التمويه هذا "تواضعاً" من الرسول بولس الذي رأى نفسه مضطراً أن يدافع عن "رسوليته"، أمام الاتهامات العديدة التي تعرض لها في كورنثوس.

وبين تلك المرحلة السابقة لتبلور الهويّة الدينيّة المسيحيّة الناشئة في أثينا[٢٥٣]؟ وما هو يا ترى معنى الروايات الإسلاميّة عن وجود "صورة إبراهيم" و"صورة عيسى ابن مريم وأمّه" في الكعبة[٢٥٤]؟ أليس في ذلك دلالة على تشوّش الرؤى الدينيّة في مكّة أو على تعقيدها؟[٢٥٥] أو ما قيمة ما ورد حول الآيات الشيطانيّة في تفسير الطبري وسواه من الروايات الإسلاميّة[٢٥٦]؟ ذلك يشير دون ريب إلى أنّه قبل إنشاء "المؤسّسة الدينيّة"، لا بدّ من مرحلة عدم استقرار تضطرب فيها المعتقدات، لعدم اتضاح ملامح الإيمان الناشئ

٢٥٣. لأن الهويّة الدينيّة لجماعة معيّنة قد تتشكّل في منطقة ما دون أن تكون قد استكملت بعد عناصرها في مناطق أخرى. وهذا يفسّر في المسيحيّة قول أعمال الرسل "ودعي التلاميذ مسيحيين في أنطاكية أوّلاً" (أعمال ١١:٢٦). وذلك بعد أن انفرج الصراع في الكنيسة الناشئة حول مسألة الختان في مجمع أورشليم (أعمال ١٥)، الذي تخلّى التلاميذ على أثره عن عادة الختان وهي من الأسس الأولى لليهوديّة، مستقلّين في دعوتهم بإجراء كهذا، عن "ناموس موسى"، ومحقّقين كيانهم كجماعة تحمل رسالة تستقلّ عن اليهوديّة وتكمّلها في آن.

٢٥٤. محمد بن عبد الله الأزرقي، *أخبار مكّة*، تحقيق فردينان فوستنفلد، نسخة مصورة (بيروت: مكتبة خياط،١٩٦٤)، ١:١١١-١١٤.

٢٥٥. هذا وقد يستهين البعض بوثنيّة العرب قبيل الإسلام معتبرين إيّاها عبادات بدائيّة تخلو من أيّة قيمة دينيّة أو فلسفيّة إنسانيّة، وهي بهذا المعنى "جاهليّة". ولكن هذا الرأي ليس صحيحاً. وإلاّ فما جدوى تحدّي القرآن للوثنيين أن يأتوا بآية مثله، لو لم يكونوا ذوي مستوى فكري متقدّم نسبيًّا؟ ولما حرص الإسلام على طمس سجع الكهّان وسواه من أدبيّات الوثنيّة العربيّة، أو على تحطيم أصنام الكعبة، لو لم يكن فيها تحدٍّ وخطرٌ على الدعوة الإسلاميّة؟

٢٥٦. آخر دراسة جدّية تناولت هذا الموضوع كانت لــ :
Uri Rubin, *The Eye of the Beholder: The Life of Muḥammad as Viewed by the Early Muslims* (Princeton: The Darwin Press, 1995).
الذي أفرد الفصل العاشر من الكتاب هذا للآيات الشيطانية.

بشكل نهائي. إذ لا يدرك الناس في هذه المرحلة ظاهرة ولادة ديانة جديدة، أو نشوء هويّة دينيّة جديدة ضمن إطار اجتماعي له بناه الدينيّة التقليديّة الراسخة. أو قد يصعب على الناس أن يتقبّلوا هذه الفكرة، أو تراهم يعادون ما يظهر لهم من حقيقتها إذ لا يفهمونه أو يرون فيه خطراً على قيمهم أو تهديداً لها[٢٥٧]. وهنا تبرز الحاجة لدى الجماعة المتشكّلة إلى خبرة "**خروج**" تفصل "القمح عن الزؤان". ولعلّ هذا ما أدركه إبراهيم حين خاطبه الوحي أن "**أخرج** من أرضك ومن عشيرتك ومن بيت أبيك إلى الأرض التي أريك"[٢٥٨]؛ وهذا ما دعت إليه المسيحيّة في الكثير من مواقفها "وإذا رجلان يتكلّمان معه (المسيح) وهما موسى وإيليّا اللذان ظهرا بمجد وتكلّما عن **خروجه** الذي كان عتيداً أن يكمّله في أورشليم."[٢٥٩] وهذا أيضاً ما عاشه المسلمون في هجرتيهما إلى الحبشة أوّلاً[٢٦٠] ثم إلى

---

٢٥٧. وهذا واضح في اضطهاد قريش لمحمّد وأتباعه ما أدّى إلى الهجرة. ومن الأمثلة على أنّ غير المؤمنين لم يفهموا ماهيّة الوحي الذي جاءهم به الرسول، أنّهم اتهموه بأنّه شاعر له شيطانه، وأن هذا الشيطان كان يفارقه حين تطول مدّة غياب الوحي. محمد بن جرير الطبري، *جامع البيان في تفسير القرآن* (القاهرة: بولاق،١٢٢٠)، ١٤٨:٣٠.

٢٥٨. سفر التكوين (١٢:١١).

٢٥٩. إنجيل لوقا (٩: ٣٠-٣١) وخروج المسيح في أورشليم تمّ بحسب الإيمان المسيحي "بتدبير الصليب". وقد استتبعت هذا الخروج دعوة إلى خروج كل مسيحي عبر الانعتاق مما يعيق التصاقه بالمسيح. "من أراد أن يتبعني فليكفر بنفسه ويحمل صليبه ويتبعني"(متى٢٤:١٦، ومرقس٣٤:٨، ولوقا٢٣:٩). وكذلك آية الرسول بولس "لذلك يسوع أيضاً لكي يقدس الشعب بدم نفسه تألم خارج الباب، فلنخرج إليه خارج المحلّة حاملين عاره" (عبرانيين١٣:١٢-١٣). وسواهما من الآيات الكثيرة في العهد الجديد التي تومىء إلى هذا الخروج الجماعي.

المدينة لاحقاً. وكما أنّ "خروج" إبراهيم كان سابقاً أو رسماً مصغّراً لخروج العبرانيّين من أرض مصر، كذلك كانت روايات "خروج" محمد ليلة أسري به، توجّهاً إلى واقع ديني مغاير للوثنيّة القرشيّة، وتوقاً إلى هويّة دينيّة جديدة تستقلّ عن تعدّد الآلهة في الجزيرة العربيّة، رابطةً نفسها بإله "المسجد الأقصى". ولقد عبّر المسلمون عن هذا التوجّه الجديد في قبلتهم الأولى[٢٦١] إذ أهملوا الكعبة المسبيّة من الأوثان، وأداروا وجههم في الصلاة صوب "بيت المقدس" محور الديانات الإبراهيميّة الموحّدة.

فإنّ الواقع "الأريستقراطي" القرشي المهيمن في مكّة، مع كل ما يحيط به من مؤسّسات دينيّة وثنيّة وحركات تجاريّة بعيدة الامتداد، جعل من مكّة قلب الجزيرة النابض بالحياة السياسيّة والدينيّة والاقتصاديّة والثقافيّة. ولا ريب في أنّ الرسول المقرّب إلى رهبان بصرى منذ حداثته، والأحناف، والعالم بأحوال اليهود والنصارى بالجزيرة، بحكم عمله في قوافل التجارة، لم يعد ليقتنع بآلهة الكعبة أو يرتاح إلى الحركة والازدهار في أسواق مكّة، لأنّ الحياة في هذه الحاضرة باتت "جاهليّة"[٢٦٢]. فاعتكف محمّد وأخذ ينزوي

---

٢٦٠. يختلف الدارسون حول إذا ما كانت هجرة واحدة أو هجرتين إلى الحبشة. لن أخوض في هذه الأشكالية، بل أكتفي ههنا بذكرها. راجع: F. Buhl andA. T. Welch, "Muḥammad," 367.

٢٦١. هذا الأمر أسمته أ. نويفرت "A symbol of a new coherence" مشيرةً إلى التحولات الجذرية في الرؤيا الدينية عند الجماعة المسلمة الأولى (Neuwirth, 95-102.). هذا وتجدر الملاحظة أن اتجاه الصلاة كان دوماً رمزاً للرؤيا عند الشعوب الساميّة التي لم تكن لتترك للإنسان حريّة اختيار وجهته في العبادة، بل تفرضها عليه. A.Y. Wensinck, *E.I*^{2} V(1986) s.v. "Ḳiblā," 82-83.

٢٦٢. لن أدخل ههنا في المعاني الكثيرة والمتشعبّة التي يعطيها العلماء لمصطلح "جاهليّة" إلاّ أنّه من الواضح أن هذه الكلمة تعبّر عن مشاعر إسلاميّة معادية لتلك الحقبة لا تخلو من السلبيّة والتهجّم والتحدّي.

بين الفينة والأخرى في غار حراء حيث عاني توتر الأنبياء وقلقهم. وأتاه الوحي هاديا إلى الحق ومؤسسا لدعوة وهوية دينيتين جديدتين[٢٦٣]. وأيقظه جبريل ذات ليلة ليصحبه في رحلة معجزة إلى "المسجد الأقصى" مهد الديانات الإبراهيمية التوحيدية، جاعلا إياه يتجاوز واقع قريش ليثبت قدمه في المركز الجغرافي المحوري لأهل الكتاب[٢٦٤]. فينتمي إلى الأنبياء المرسلين السابقين له إذ يلقاهم في عروجه إلى السموات السبع[٢٦٥]، ويتصل بالتاريخ المقدس "تاريخ الخلاص"، متكئا على الحجر الأساس فيه المتمثل بإبراهيم أبي الموحدين، ثم مؤسسا لطقوس جديدة، هي الصلوات الخمس[٢٦٦]، التي تخرج الإنسان من محدوديته ومن واقعه الآني لتصله بحقيقة إلهه الواحد[٢٦٧]. فتكون رحلة الإسراء والمعراج

---

٢٦٣. فإن مكانة الرسول كداعية للإسلام تقوم على كونه حامل الوحي أي الرؤيا الدينية. وكذلك الإسلام من حيث هو هوية دينية جديدة قام قبل أي شيء على الوحي القرآني.

٢٦٤. من هنا أهمية فكرة الإسراء "بالجسد" لا بالروح التي دافع عنها إجماع أهل السنة. (الطبري، جامع *البيان*، ١٥:١٢). ويمكننا أن نلاحظ صدى هذا التوكيد السني في بعض الأبحاث الإسلامية المعاصرة التي اهتمت بهذا الجانب من موضوع الإسراء والمعراج.
Ghulan Murtaza Azad, "Night Journey and Ascension of Allah's Apostle Muḥammed (S.A.W.S.)," *Islamic Studies* XXII (1983), 63-80.
Muhammad Yahia Butt, "The Mi'rāj or Ascension of the Prophet Muḥammad: Its Reality and Importance," The Islamic Review 6(1957), 12-13.

٢٦٥. ابن هشام، *السيرة النبوية*، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي (بيروت: دار المعرفة، لا ت.)، ٢:٤٠٦-٤٠٧.

٢٦٦. ابن هشام، ٢:٤٠٧-٤٠٨، حيث يبدو تأسيس الصلوات، وهي من أركان الإسلام الخمسة، غاية المعراج وهدف حوار الرسول مع الله في السماء.

٢٦٧. فالإنسان المسلم يعبد الله ويتصل به يوميا بواسطة فريضة الصلاة. وكون الصلاة فريضة يومية يؤكد

فاتحة بعدٍ أو قناة اتصالٍ تعتق الإنسان الرازح تحت وطأة واقع حضاري مشوّش، والتائق إلى الانعتاق عبر هويّة دينيّة حرّة هي الإسلام. والإسلام يحتاج أن يمرّ بالقدس هذا الرمز الديني الإبراهيمي الأهمّ في التاريخ، والذي استطاع أن يفرض نفسه على سائر المنتمين إلى إله "تاريخ الخلاص". فقد ارتبطت القدس بالسماء إلى حدّ جَعلَ كلّ جماعة تريد أن يكون إيمانها سماويًّا أو ذا صلةٍ بالسماء، تسعى إلى إقامة علاقة صميميّة بينها وبين مدينة داود هذه، وذلك لاكتساب صلة بل مصداقيّة إزاء ديانات الكتب "السماويّة".

والإسلام، كما أشرنا، عرف منذ أيّامه الأولى هذه الصلة مع القدس حين أدار ظهره للكعبة "بيت الأصنام" وجعل من إيلياء قبلته الأولى[٢٦٨]. فكانت القدس الجغرافيّة منذ

على أهميتها في حياة الإنسان وعلاقته مع خالقه.

٢٦٨. Neuwirth, 95-102; Wensinnck, "Kibla", 82-83.

البداية على علاقة وطيدة بالهويّة الإسلاميّة الدينيّة[٢٦٩]؛ إذ احتاج المسلمون، في بداية أمرهم، أن يفصلوا دعوتهم عن وثنيّة قريش والحجاز بالتطلّع الى أفق يزيدها بُعداً وتجذّراً في التاريخ[٢٧٠]، إلى رمز ملموس يرتقون به إلى سماء أكثر إقناعاً من "سماء" الوثنيّين. وأعربوا عن ذلك بالصلاة متّجهين إلى القدس قبلتهم الأولى، دون نزول أيّة آية تحثّهم على ذلك[٢٧١]. فقد كان هذا التوجّه جهداً بشريًّا صرفاً تحاول فيه الجماعة الإسلاميّة الأولى الانعتاق من واقع وثني، ومن هويّة "جاهليّة" اجتماعيّة ودينيّة[٢٧٢]. ولم يكن لهذه الجماعة أن تتطلّع بعد إلى هويّة سياسيّة لأنّها كانت أصغر من أن تصبو إلى ذلك اجتماعيًّا. إلاّ أنّ

---

٢٦٩. فهي ربطت الإسلام بالتوحيد الإبراهيمي "وبتاريخ الخلاص"، إذ بإسرائه إليها أكّد النبي أصالة دعوته على الأنبياء السابقين له، وحقّق صورته كخاتم للنبيّين. كما حقّق عن قصد أو غير قصد الاعتقاد اليهودي بأن "لا يبعث نبي إلا من أورشليم" فهي أرض النبوّة.

٢٧٠. فقد احتاج المسلمون في مواجهتهم لواقع معادٍ لدعوتهم في البقعة الجغرافيّة التي وجدوا فيها، إلى أن يتطلّعوا إلى بقعة جغرافيّة أخرى لها تراثها الديني العريق، فيرتبطون من حيث الإنتماء الديني بها. وهذا يوضح الظروف الحياتية (Sitz-im-Leben) لنشأة الروايات التي أخبرت عن إسراء إلى "المسجد الأقصى" الذي يحمل في رأيي، معنىً جغرافيا أرضيًّا هو بيت المقدس، بخلاف ما ذهب إليه بوسيه.

٢٧١. وكان لا بدّ للرسول عندما فرضت الصلاة على المسلمين من أن يحدّد اتجاهها. ومن المؤكد أن ذلك كان قبل الهجرة حين احتاج المؤمنون إلى القبلة الأولى. والمعلوم أن الصلوات الخمس فرضت في المعراج، مما يوضح أن روايات المعراج كانت حقاً تعود في ظروفها الحياتية (Sitz-im-Leben) إلى هذه الفترة المبكرة السابقة للهجرة. ويلاحظ أيضاً أن الوثنية، إذا ما شئنا تعريفها، هي جهد بشري في البحث عن إله. فكان أن تجاوز المسلمون هذا الضرب من الجهد البشري، بمحاولة بشريّة من نوعٍ آخر: بتوقٍ إلى الالتصاق بإله بيت المقدس، عبّروا عنه بالتوجّه إلى أرضه. Wensinck, "Kibla," 82 .

هذا الواقع سرعان ما تبدّل، حين تكتّل الأنصار وسواهم من أهل المدينة، حول النبي ورجاله مؤسّسين بذلك المجتمع الإسلامي المدني الأوّل القادر أن يواجه بثباتٍ البنى الاجتماعيّة والدينيّة والسياسيّة الراسخة في مكّة قريش، بعد أن شكّل ملامح واضحة لهويّة جديدة ومتكاملة خاصّة به، وبدأ يطمح إلى الامتداد، إذ سعى المسلمون إلى العودة إلى مكّة كونها محور الجزيرة العربيّة وقلبها الديني والاقتصادي والسياسي والثقافي. إلاّ أنّهم احتاجوا، هذه المّرة، إلى أن ينعتقوا من الإطار اليهودي الذي بدأ ينافس دعوتهم ويهدّد استقلال هوّيتهم[٢٧٣] فتهيّأت بهذا الأسباب لنزول الآية[٢٧٤]: **[سيقول السفهاء من الناس ما ولاّهم عن قبلتهم التي كانوا عليها، قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراطٍ مستقيم. وكذلك جعلناكم أمّة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتّبع الرسول ممّن ينقلب على**

---

٢٧٢. جاء في سورة المائدة**[أفحكم الجاهليّة يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون]** (الآية ٥٠).

٢٧٣. كان الارتباط بالديانات الإبراهيميّة ضرورياً حين كان الإسلام بعد محاطاً بالوثنيّة في مكّة. ولكن عندما تبدل المحيط (في المدينة) وصار يهودياً، أصبح لا بدّ من الخروج على هذا الواقع الجديد، بإيجاد خصوصية للهويّة الدينيّة الإسلاميّة تفصلها عمّا يسبقها من دعواتٍ تتبع إيمان إبراهيم.

٢٧٤. تجدر بنا الإشارة ههنا الى الصراع العنيف بين المسلمين واليهود في المدينة. هذا كان من شأنه أن يزيد علاقة أتباع الديانتين توتّراً وتنافراً.

عقبيه وإن كانت لكبيرةً إلاّ على الذين هدى الله وما كان الله ليضيّع إيمانكم إن الله بالناس لرؤوف رحيم. قد نرى تقلّب وجهك في السماء فلنولّينّك قبلة ترضاها فولّ وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولّوا وجوهكم شطره، وإنّ الذين أوتوا الكتب ليعلمون أنّه الحق من ربّهم وما الله بغافل عمّا يعملون] (سورة البقرة ١٤١-١٤٣)[٢٧٥] هذه الآية التي جاء فيها تحويل القبلة إلى مكّة التي ستضحي من بعد قلب الإسلام و"أورشليمه"[٢٧٦]. إلاّ أن تحويل القبلة لم يلغ المكانة الدينيّة للقدس في الإسلام فهي تظل معراج السماء الحاضر في الوجدان الإسلامي، والذي يختصّ بمكانة رفيعة بين المقامات الإسلاميّة، إذ إليه وحده تُشدُّ "رحال الزيارة" بالإضافة طبعاً إلى مسجدَي الحجاز

---

٢٧٥. عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي: *لباب النقول في أسباب النزول* (بيروت: دار إحياء العلوم، ١٩٧٨)، ٢٦-٢٧، ٢٩-٣٠. ولا بد من ملاحظة الآية **[فلنولينك قبلة ترضاها]** التي تشير إلى حاجة المسلمين إلى الاستقرار على قبلة أو هوية فريدة ومستقلة وخاصة بهم. وقد لبى الرسول حاجة المسلمين هذه حين شرع لهم الصلوات الخمس بعد جواره مع الله في المعراج. ولعل تكرار بعض روايات الإسراء والمعراج لفعل "رضي" الوارد في الآية (ابن هشام، ٢:٤٠٧-٤٠٨)، هو خير توكيد على ارتباط موضوع القبلة بالمعراج من جهة، كون إقرار الصلوات الخمس غاية المعراج من جهة ثانية. هذا ويحتاج موضوع "رضى الرسول" بعد إلى دراسة وافية في أدبيات أسباب النزول والتفسير القرآني، إذ من خلاله يستشف الكثير عن علاقة الرسول بربه الذي يلبي بالوحي حاجاته وحاجات أمته **[ولسوف يعطيك ربك فترضى]** (سورة الضحى).

٢٧٦. ثمّة إشارات في المصادر إلى أنّ مكّة كانت قبلة إبراهيم. Wensinck, "Ḳibla", 82-83. ويظهر حرص الإسلام على ربط مكة بإبراهيم في الروايات التي تجعل من هذا النبي باني الكعبة ومؤسس بعض طقوس العبادة فيها. بالإضافة إلى توكيد هذه الروايات على مشاركة إسماعيل أبي المسلمين في عمل البناء ونقل الحجارة. راجع مثلاً: محمد بن جرير الطبري، *تاريخ الأمم والملوك* (القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٦٧)، ١:٤٦-٤٨. هذا دون أن ننسى الروايات الإسلامية التي تعيد بناء الكعبة إلى آدم، وما حيك حول هذا الموضوع من أخبار. راجع مثلاً: الأزرقي، ٥-٣٣.

الأكبرين: مسجد الرسول في المدينة والبيت الحرام.

ج. المعراج غاية الخروج وبلورة للهويّة الدينيّة

والخروج في الديانات الإبراهيميّة لا يؤدّي إلى فراغ أو عبث. فموسى الذي قاد إسرائيل، في الصحراء أربعين سنة، وإن كان لم يستحقّ دخولَ أرض الميعاد، إلاّ أنّه نظرها عن بعد[٢٧٧]. وكذلك المسيح الذي لم ينته تدبيره على الصليب بل تجاوز واقع الموت إلى حقيقة من نوعٍ آخر في القيامة والصعود[٢٧٨]. وتبع محمد النمط نفسه إذ إنّ خروجه لم ينته في بيت المقدس بل عرّج به إلى السموات.

ومعنى هذا البعد العمودي "للخروج" أو المعراج يتأتّى عن كون الديانات الإبراهيميّة ديانات تخطٍ يلحقه حوار. "خروجٌ" أو انسلاخٌ عن أوهام بشريّة[٢٧٩]، بغية إقامة حوار بين الإنسان والله، فالعلاقة بين الإنسان وربّه في هذه الديانات الثلاث هي علاقة شخصيّة،

---

٢٧٧. سفر التثنية، الإصحاح ٣٤.

٢٧٨. تتعدد التفاسير المسيحية لموضوعي القيامة والصعود، هذان الحدثان المترابطان (في المسيحية التراثية) إذ تأتي خبرة الصعود ثمرة للموت والقيامة. ولا بد من الإشارة إلى أن في المسيحية حوادث قيامة وصعود عديدة كإقامة لعازر (يوحنا ١١) والعديد من الموتى في العهد الجديد...، وصعود بولس... وهذه ترتبط بشكل من الأشكال بخبرة المسيح. هذا بالإضافة إلى حوادث عن القيامة في العهد القديم (إقامة النبي إيليا لابن الأرملة الكنعانية، الإصحاح ١٧ من سفر الملوك الأول) أو الصعود (صعود النبي إيليا، الإصحاح الثاني من سفر الملوك الثاني)؛ وخبرات العهد القديم هذه تبنّتها المسيحية معمّدة لها ومانحة إياها مدلولات لها صلة بمجيء المسيح (Messianic).

٢٧٩. من هذه الأوهام بالنسبة إلى التوحيد الإبراهيمي الديانات الوثنية ومعتقداتها التي اعتبرت عائقاً أمام معرفة الناس لإلههم الواحد.

تلاقٍ بين وجهين [**فأينما تولّوا فثمّ وجه الله**][٢٨٠].

فالإنسان في هذه الديانات يواجه ربّه ويتحاور معه. وهذا الحوار المهيّأ له بالخروج يجعل من هذه الديانات "أنسنة" (Humanism) بمعنى أنّها تمجّد الإنسان. ولكنّ بُعْدَ "الأنسنة" فيها يختلف بالكليّة عن "الأنسنة" المعاصرة[٢٨١]، التي تقوم على رؤيا للإنسان والكون والماوراء تتمحور حول الإنسان نفسه وشؤونه الحضاريّة والاجتماعيّة والفكريّة والاقتصاديّة والفيزيولوجيّة، عازلة إيّاه عن أيّ أفق ما ورائي، وجاعلةً كلّ قيمة لوجوده تكمن في بُعْدٍ اجتماعي حضاري أفقي منفصل عن حياته الروحيّة، وعن المستوى العمودي الذي من شأنه أن يصله بإلهه[٢٨٢].

والإسلام من خلال المعراج تطعّم في **تاريخ الخلاص** وتجذّر فيه متبنّياً إيّاه كخلفيّة تراثيّة لهويّته الدينيّة. دون أن يتبنّى بالضرورة المفاهيم اليهوديّة والمسيحيّة للخلاص[٢٨٣].

---

٢٨٠. وفي القرآن أكثر من ثماني آيات تشير إلى أن "وجه الله" هو غاية المؤمنين. وجاء في المزمور (٢٦:٨) "وجهك يا رب أنا ألتمس". وفي سفر الخروج (١٨:٣٣-٢٣) طلب موسى إلى الله أن يريه وجهه، كما أن في رسالة يوحنا الأولى إشارة إلى أن الإنسان "يعاين الله كما هو" (١ يوحنا ٣:٢) فإن تيمة "وجه الله" الذي يطل على "وجه الإنسان" والعلاقة الشخصية بين الإنسان والله في الديانات الإبراهيمية، موضوعان جديران بالدراسة.

٢٨١. كأنسنة "موت الله" مع نيتشه (Friedrich Nietzche)، وأنسنة الوجوديين مع سارتر (J.P. Sartre) حيث الإنسان وحده هو القيمة (La Valeure). وغير ذلك من التيارات الفلسفية التي برزت ابتداء من الثورة الصناعية، مرورا بالثورة الفرنسية، ثم شرعة حقوق الإنسان...

٢٨٢. قد لا تلغي بعض تيارات الأنسنة المعاصرة البعد الروحي من حياة الإنسان، إلا أنها تجعل منه هامشياً وثانوياً؛ فالعلمانية كفلسفة سياسيّة واجتماعية لا تلغي بالضرورة الحياة الروحية لكنها تتخلّى عنها...

٢٨٣. يرتبط مفهوم الخلاص في الديانات الإبراهيمية بخبرة "الخروج" حيث يؤدي الخروج إلى "خلاص". وقد ارتبط الموضوع عند اليهود أولاً ببعد مادي (Materialistic) فكان الخروج من العبودية السياسيّة

اقتحم الإسلام الجذور السماويّة لتاريخ الخلاص وواجه أنبياءه واحداً واحداً مؤكّداً أصالة دعوته على كلّ منهم[٢٨٤]. ثم تجاوز مراتب الأنبياء الذين يبدو ترتيبهم في السموات تراتبيّاً (Hierarchical)[٢٨٥]، إذ "تجاوز" اليهوديّة بالعبور عن موسى، و"تجاوز" المسيحيّة حين لقي عيسى في السماء، ثمّ تابع طريقة إلى جذر التوحيد الأساس: إبراهيم، ليطلق دعوة تضاهي اليهوديّة والمسيحيّة من حيث أصالتها، وتنافسهما في انتمائهما إلى خطّ التوحيد الإبراهيمي[٢٨٦]. وتُشَذِّبُ ما تفرّع عنهما من "شوائب" و"انحرافات"[٢٨٧]. والإسلام بعد التأكيد على هذه الهويّة الدينيّة الجديدة من خلال العلاقة مع إبراهيم رأس الهرم

والاقتصادية والدينيّة في مصر إلى "أرض الميعاد" بمعناها المادي الأبسط. ثم أخذت المدارس اليهودية "تروحن" هذه "الرموز" وتعطي الخلاص مفاهيم روحية. وكانت المسيحية الديانة الأكثر تمسكا بالمعاني الروحية للخلاص ما عدا بعض المدارس البروتستانتيّة كالكالفينيّة التي رأت في الخيرات المادية بركة من لدن الله، وعنها انبثق نظام المصارف. أما في الإسلام فيحتاج موضوع "الخلاص" إلى دراسة إلا أنه من البّين أن الاسلام حرص على أن يبقى دينا ودنيا، شريعة تهدي الإنسان وتدبّر حياته في الدنيا والآخرة.

٢٨٤. هذا واضح في سؤال الأنبياء لجبرائيل عن محمد "أوقد بعث إليه؟ فيقول نعم، فيقولون حيّاه اللّه من أخ ومن صاحب..." هذا السؤال الذي يتكرر في السموات السبع مع إجاباته، هو خير تأكيد لأصالة دعوة محمد على من سبقة من أنبياء في تاريخ الخلاص. ابن هشام، ٢:٤٠٧.

٢٨٥. ابن هشام، ٢:٤٠٧–٤٠٨. ويذكرنا ترتيب السموات في مراتب مع الانبياء موزعين فيها، بما يذكره بعض الكتّاب المسيحيون القدامى كديونيسيوس الآريوباجي المنحول (القرن الخامس) عن المراتب السماوية، وكذلك مراتب الموجودات لدى أرسطو في مبادئه الميتافيزيقية. ويوضح أن ما ذهب إليه بورتر من أز تقسيم السموات إلى طبقات خاصية شمانية أمر عار عن الصحّة.(Porter, 76.).

٢٨٦. Yahia Butt, 13-14.

٢٨٧. "ثم صعد به إلى السماء السادسة فاستفتح جبرائيل فقيل له: من هذا قال : جبرئيل قالوا: ومن معك قال محمد قالوا أوقد أرسل اليه... جاء فإذا هو برجل جالس فحاوره فبكى الرجل فقال : يا جبريل من هذا ؟ قال موسى قال فما باله يبكي ؟ قال تزعم بنو إسرائيل أني أكرم بني آدم على الله وهذا رجل من بني آدم قد خلفني في دنيا وأنا في آخر فلو أنه بنفسه لم أبال ولكن مع كل بني أمته..." الطبري، *جامع البيان*،

النبوي، يدخل بالرسول إلى السماء الإطار الأنسب للحوار بين الإنسان والله[٢٨٨].

والصعود أو التعريج هذا في الإسلام، يختلف بالكليّة عن المسيحيّة التي تقوم فكراً وممارسة على واقعة التجسّد[٢٨٩]. فالإسلام كان أكثر أفلاطونيّة من المسيحيّة حين تمسّك بهذا التنزيه المطلق. الله في الإسلام يبقى محجوباً ولا ينزل في حواره مع الإنسان بل يكتفي بالوحي إلى الأنبياء. هنا يأتي دور الإنسان الذي يحتاج بناءً على هذا إلى أن يرتقي بنفسه إلى خالقه، أن يصعد المسلم إلى السماء عبر رحلة بالمعنى الروحي بعد أن حقّق النبي نفسه رحلةً معجزةً بالجسد[٢٩٠]؛ لذا كان أن فُرضت الصلوات الخمس كثمرة للقاء الرسول بخالقه[٢٩١]. وكان هذا التأسيس للصلوات الخمس، وهي أهم طقوس العبادة في

١٥: ٨٠.

٢٨٨. ابن هشام، ٢: ٤٠٧-٤٠٨، حيث ينتقل محمد من اللقاء مع إبراهيم الى حوار مع الله وهذا الحوار هو بين طرفين، بين متحاورين اثنين: بين اللّه الذي يتكلم والرسول الذي يساومه على عدد الصلوات اليومية. ابن هشام، ٢: ٤٠٧-٤٠٨.

٢٨٩. فالصعود في المسيحية هو ثمرة للتنازل الإلهي في التجسد، اللّه "خرج" وتنازل الابن، وصار إنساناً "والكلمة صار جسداً" (يوحنا ١: ١٤).

٢٩٠. هذا ما أكد عليه أهل السنة الذين تساءلوا حول طبيعة الإسراء والمعراج أكانا بالجسد أم بالروح، بالنوم أم باليقظة، وبالرؤيا أم بالعين المجردة. وهذا أيضا ما يتلاءم مع دين كالإسلام شديد التمسك بالمدلولات الأرضية والعملية لأحكام الشريعة؛ "فالإنساني" في الإسلام هو "القريب المحسوس" لا "الروحاني البعيد"، وهذا من شأنه أن ينافي مفهوم بوسيه (H. Busse) "للمسجد الأقصى".

٢٩١. الطبري، *جامع البيان*، ١٥: ٩، وابن هشام، ٢: ٤٠٧-٤٠٨. ويتجلى ههنا موضوع العلاقة الشخصية بين محمد والله، فمحمد في حواره مع الله "استحيى" أن يطلب تخفيف الصلوات الخمس كما أنه "رضي بعد الحوار كل الرضى".

الإسلام، نتيجة "لأسمى ما حققته الإنسانية لذاتها" من خلال توجهها في الديانتين الإبراهميتين السابقتين إلى التوحيد، وحوارها مع الله عبر أنبياء تاريخ الخلاص الحاضرين في الوجدان الإسلامي، والتقائها بخالقها في معراج الرسول الذي يؤسس "للعبادة الحنيفة"[٢٩٢]. فإن الصلوات الخمس، إحدى أركان الإسلام الخمس وضمانة استمرار انتماء المسلم إلى الله، هي غاية الإسراء والمعراج من جهة، كما هي التعبير البشري اليومي لدى المسلم عن علاقة شخصية مع الله، من حيث أنه يتجه إلى "وجه الله" إذ يقف أمامه و يخاطبه بالركوع والأدعية[٢٩٣]، والله في صمته يراقب و يصغي ويتقبل التضرعات[٢٩٤]، وإن اتخذت طابع الفريضة. ويبقى أن صمت الله في الإسلام لايعنى به غياب أو تخل بل يقصد به أن الخالق بإنزال كلمته على خاتم النبيين[٢٩٥]، قال كلمته الأخيرة للإنسان ولم يبق بعد القرآن ثمة ما يقال. فكان الكتاب خاتمة للحوار المفتوح بين الإنسان والله حيث بات المسلم يعبر عن انتمائه إلى خالقه من خلال فرائض تصبغ

---

٢٩٢. هذه المحطات الثلاث في التاريخ الخلاصي للإسلام، هي نفسها المحطات الرئيسة في رحلة الإسراء والمعراج حيث اتجه الإسلام إلى القدس بالقبلة الأولى وبشخص الرسول، وقابل الأنبياء في طريقة إلى السماء، ثم التقى بالله.

٢٩٣. ولكن الله هذه المرة هو الذي أوعز إلى الإنسان القيام بهذا الجهد البشري، فهذا الجهد هو تلبية الإنسان لدعوة الله. ليس مبادرة بشرية كما لاحظنا في القبلة الاولى، ولا هو محاولة بحث عن حقيقة إلهية كما في الوثنية، بل لعله عثور على حقيقة.

٢٩٤. **[هو السميع البصير]** (سورة البقرة).

٢٩٥. تناولت دراسات عديدة مؤخرا موضوع "خاتم النبيين" كان أبرزها:

W. Friedmann, "Finality of Prophethood in Sunni Islām," *JSAI* 7 (1986): 1775-215.
G. Strausma, "Seal of the Prophets: The Nature of Manichean Metaphore, " *JSAI* 7 (1986): 61-74.

خبرته الدينيّة بصبغة الشرعيّة، وتعبّر عن تنزيه مطلق يجرّد علاقة الإنسان بالله من أي بُعد بشري ذاتي.

ولعلّ هذا الأمر هو الذي دفع بالمتصوّفة إلى **الخروج**[٢٩٦] عن الإسلام التقليدي، محاولين إعادة فتح الحوار الحي المباشر مع الحقّ، ما أدّى إلى ولادة الرمزيّة الصوفيّة التي لا تخلو من بعد أسطوري للإسراء والمعراج والتي لاتتعدّى أن تكون اتّباعاً للصورة النمطيّة المتكرّرة في الديانات الإبراهميّة، صورة "**الخروج**". إذ إنّ المتصوّفة، كأبي يزيد البسطامي وابن عربي وفريد الدين العطار[٢٩٧] "**خرجوا**" في معاريجهم على المؤسّسة التقليديّة للإسلام وأقاموا حواراً مفتوحاً مع الحقّ متجاوزين حرفيّة النص، وجاعلين من خبرة الإنسان كتاب الله وشرعيّته، وداعين إلى **أنسنة** مختلفة تقوم على تداخل بين الشخص البشري والله، أو بين الله والإنسان والوجود كما في المدارس الصوفيّة التي قامت في معتقدها على وحدة الوجود **وخرجت** على التوحيد الإبراهيمي[٢٩٨].

---

٢٩٦. ومقالة عفيفي هي خير مقدمة لهذا الموضوع. فالتصوف "طريق أو سلوك". هو **خروج** بالمعنى الروحي.
A. E. Afifi, "The Story of the Ascent (Mi῾rāj) in Sūfī Thought and Literature," The Islamic Quarterly 1(1995), 23-27.

٢٩٧. نذير العظمة، *المعراج والرمز الصوفي: قراءة ثانية للتراث* (بيروت: دار الباحث ١٩٨٢)، حيث يدرس معراج كل من البسطامي وابن عربي والعطار ويقارنها بمعراج الرسول.

٢٩٨. من المؤكد أن البسطامي كان يؤمن بوحدة الوجود راجع:
Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 47-51, 59.

وكذلك يبدو فريد الدين العطار في كتابه *منطق الطير*، راجع العظمة، ٤٣-٤٧، وكتاب السامرائي:
Qassim Al-Samarrai, *The Theme of Ascension in Mystical Writing* (Baghdad: The Natiaonal Printing and Publishing Co., 1968), 1: 241 -244.

الفصل الرابع

الإسراء والمعراج رحلة من العادي إلى المقدّس
الملامح الشعريّة لنماذج من روايات السيرة النبويّة

سيتضمّن هذا الفصل الرابع محاولةً لتحليل بعض روايات الإسراء والمعراج الواردة في كتب السيرة النبويّة بغية الوقوف على شيء من خصائصها الأدبيّة التي تساعد في فهم مكانة هذه النصوص ضمن السياق الحضاري الإسلامي حيث تفتّحت وتبلورت. كذلك سيتضمّن محاولة تحديد النوع الأدبي المكوّن (Component Literary Type) الذي تنتمي إليه هذه الروايات مع التأكيد على البعد الأدبي الإنساني العام الذي تتّصف به والذي يعطيها قيمة أدبيّة عالية، وملاحظة فرادة عربيّة إسلاميّة تمتاز بها هذه الأدبيّات التي لم يصعب عليها في الوقت عينه أن تنفتح على تراثات المنطقة الجغرافيّة التي انتشر فيها الإسلام لتندرج في سياقها الحضاري وتتفاعل مع ما قد ينبثق عن هذه التراثات من هواجس وتحدّيات للذهن الإسلامي المتشكّل خلال القرن الأوّل للهجرة.

ولا يقوم منهج البحث في هذا الفصل على جمع سائر النصوص التي تعود إلى كتب السيرة النبويّة. إذ نكتفي بدراسة بعض النماذج من روايات عروة ابن الزبير (ت٩٤/٧١٢) ومحمّد بن شهاب الزهري (ت١٢٤/٧٤٢) [٢٩٩] وطلاّب ابن اسحق (ت١٥٠ أو ١٥١/ ٧٦٧ أو٧٦٨). وهي روايات زياد بن عبد الله البكّائي (ت١٨٣/٧٩٩) كما

وردت في سيرة *ابن هشام* (ت٢١٣ أو ٢١٨/٨٢٨ أو٨٣٣) والتي تعبّر عن **الإجماع الإسلامي الأوّل** على نصّ من نصوص *السيرة*، ورواية يونس بن بكير (ت١١٩/٨١٤) التي حقّق سهيل زكّار مخطوطاً لها ونقل البيهقي قسطاً منها في *دلائل النبوّة*. ورواية سلمة بن الفضل (ت١٩١/٨٠٦) التي روى الطبري (ت ٣١٠/٩٢٢) غير قليل منها في *تفسيره وتاريخه*. وكما سبق وأشرنا في الفصل الأوّل فإنّ الخطوط النهائيّة لسيرة الرسول استقرّت مع كتاب *الطبقات الكبرى* لابن سعد (ت٢٣٠/٨٤٥) تلميذ الواقدي (ت ٢٠٧ /٨٢٣)، لذا سنتناول ما ورد فيها عن الإسراء والمعراج. فنكون بهذا قد غطّينا نماذج كافية من أدبيّات السيرة التي وصلتنا منذ أيّام عروة والزهري وابن اسحق الذي قام بالمساهمة الكبرى في بلورة هذا النوع الأدبي.

ولا بدّ من السؤل حول طبيعة النوع الأدبي الذي تنتمي إليه روايات الإسراء والمعراج، هذه النصوص التي تخبّر عن رحلة **من العادي إلى المقدّس** ومن واقع التاريخ إلى الماوراء. فإنّ تحديد أمر كهذا من شأنه أن يظهر القيمة الإنسانيّة والحضاريّة لهذه النصوص الأدبيّة، كما أشرنا في الفصل الأوّل. وهذا ما يستلزم أوّلاً تحليل بعض العناصر الحكائيّة الأساسيّة في هذا الخبر: كبعدَي الزمان والمكان، والشخصيّات الرئيسة والثانويّة، بالإضافة إلى الحبكة وآليّة تحرّك الأحداث.

---

٢٩٩. راجع بخصوص رواياتهما ما ذكرناه في القسم الأخير من الفصل الثاني.

أ. وصف إجمالي للروايات

١. رواية البكائي (ت١٨٣/٧٩٩) في سيرة ابن هشام

يمهّد ابن هشام لخبر الإسراء والمعراج بتحديد بعض الأمور المتعلّقة بالإطار المكاني والزماني لهذه الرحلة: فإنّ معنى "المسجد الحرام" يبدو واضحا بالنسبة إليه ولا ضرورة لتفسيره بعكس "المسجد الأقصى" الذي يحتاج أن يوضح هويّته "وهو بيت المقدس من إيلياء". أمّا فيما يتعلّق بالإطار الزمني، فما يهمّ المؤلّف أن يبيّنه هو أنّه حين حصول الإسراء كان "قد فشا الإسلام بمكّة في قريش وفي القبائل كلّها"[٣٠٠].

ويعرض ابن هشام بالتالي المصادر التي استقى منها ابن اسحق روايات الإسراء والمعراج دون إبراز أيّة أسانيد. فهو يكتفي بإثبات اسم الراوية أو المصدر الأوّل الذي تعود إليه كلّ رواية. فيقسّم نصّه إلى أحد عشر جزءًا يعود كلّ منها إلى رواة معظمهم من الصحابة، والباقون من المحدثّين المرموقين ذوي المصداقيّة العالية. وبعد الإشارة إلى دور الله في إحداث المعجز الحاصل للرسول، يتخلّص ابن هشام إلى عرض خبر الإسراء ومن بعده المعراج.

والروايات التي يوردها هي:

١. رواية عبد الله بن مسعود عن الرحلة على متن البراق إلى بيت المقدس[٣٠١].

---

٣٠٠. ابن هشام، ٢:٣٩٦.

٣٠١ . ابن هشام، ٢:٣٩٧.

٢. رواية الحسن بن أبي الحسن البصري التي دخلتها رواية قتادة. فإنّ ابن هشام يورد بعد الإخبار عن إيقاظ جبريل للرسول وقيادته إيّاه إلى البراق، حديثاً لقتادة عن تردّد البراق في قبول النبي... ثمّ يتابع رواية الحسن عن الرحلة إلى بيت المقدس، وتجربة الإنائين[٣٠٢]، فإشارة خاطفة إلى العودة إلى مكّة وتكذيب قريش للرسول، ثمّ حصول معجزة ارتفاع المسجد أمام عيني الرسول وتصديق أبي بكر له[٣٠٣].

٣. رواية قتادة عن تردّد البراق في قبول الرسول، وكيف شمس قبل أن يعود ويخضع له بعد عتاب جبريل[٣٠٤].

٤. رواية عائشة زوج النبي عن كون الإسراء حصل بروح الرسول لا بجسده. "ما فُقد جسد رسول الله صلعم، ولكن أسرى الله بروحه"[٣٠٥].

٥. رواية معاوية بن أبي سفيان عن كون الإسراء رؤيا من الله، دون إعطاء أي إيضاح عن طبيعة الرؤيا أبالقلب كانت هي أم بالعين. "كانت رؤيا من الله صادقة"[٣٠٦].

---

٣٠٢. يذكر النصّ إنائين اثنين فقط فيما تعدّد بعض الروايات الأخرى ثلاثة آنية.

٣٠٣. ابن هشام، ٢:٣٩٧، ٣٩٨-٣٩٩.

٣٠٤. ابن هشام، ٢:٣٩٨.

٣٠٥. ابن هشام، ٢:٣٩٩.

٣٠٦. ابن هشام، ٢:٤٠٠. وجود هذه الرواية "الأمويّة" عند طلاّب ابن اسحق أمر ملفت. فإنّ معاوية كان مبغضاً من العبّاسيّين الذين كتب لهم ابن اسحق *السيرة*. وهذا من الأمور التي تؤكّد ما ذكرناه في الفصل الثاني من أنّ ابن اسحق لم يكن خاضعاً بالكليّة لأهواء العبّاسيّين، بل تمكّن من أن يحافظ على شخصيّته

٦. إستطراد إيضاحي لابن هشام (أو البكائي) حول موضوع كون الإسراء رؤيا[٣٠٧].

٧. رواية ابن شهاب الزهري (ت ٧٤٢/١٢٤) عن سعيد بن المسيب في وصف الرسول لإبراهيم وموسى وعيسى[٣٠٨].

٨. وصف علي بن أبي طالب للرسول[٣٠٩].

٩. رواية أم هانئ بنت أبي طالب عن صلاة الرسول ليلا في بيت المقدس، وإخباره قريشا بما عرض له في الطريق مبرهنا "حقيقة" ما جرى له[٣١٠].

١٠. رواية أبي سعيد الخدري عن المعراج[٣١١]، وهي نص طويل مقارنة مع الروايات الأخرى في خبر الإسراء والمعراج في سيرة ابن هشام. وفيها وصف لمحطات المعراج العديدة. تشير الرواية إلى معراج (بمعنى السلم) أتي به الرسول في بيت المقدس، وهذا المعراج يؤدي إلى باب من أبواب الجنة خلفه العديد من الملائكة...

العلمية. والمعروف أن معاوية لم يعتبر مصدرا للرواية مساويا للصحابة إلا في فترة متأخرة من العهد الأموي مما قد يشير إلى أن هذه الرواية ليست على الأرجح مبكرة.

٣٠٧. ابن هشام، ٢:٤٠٠.

٣٠٨. ابن هشام، ٢:٤٠٠.

٣٠٩. ابن هشام، ٢:٤٠١-٤٠٢.

٣١٠. ابن هشام، ٢:٤٠٢-٤٠٣.

٣١١. رواية الخدري هذه عن المعراج توسع البيهقي في ذكر تفاصيل عنها لا نجدها في نص ابن هشام. البيهقي، ٢:٣٩٠-٣٩٦.

يليه استطراد إلى مشهد خازن النار في السماء الدنيا. وهذا الوصف يعود مباشرةً إلى ابن اسحق بحسب نصّ ابن هشام حيث لا ذكر لراوية عن سواه. وهو عبارة عن مشهد وصفي ترهيبي. وبعد هذه الرواية الدخيلة على نصّ الخدري يعود الكلام إلى سياق رواية أبي سعيد، ليصف السماء الأولى حيث تعرض على آدم "أرواح ذرّيته" وحيث توصف مشاهد عديدة لآثمين معاقبين في عذاباتهم. ويتوالى عرض السموات السبع ومن فيها من الأنبياء. فعيسى في السماء الثانية، وموسى في السادسة، وإبراهيم في السابعة. وثمّة ذكر لجارية لعساء لقيها الرسول في الجنّة فأعجبته وبشّر بها زيد بن حارثة[٣١٢].

١١. رواية ثانية لعبد الله بن مسعود، عن سؤال الأنبياء في كلّ سماء عن محمّد إن كان قد بعث، وإجابة جبريل بالإيجاب، حتّى "انتهى إلى ربّه ففرض عليه خمسين صلاة في كلّ يوم"... ويأتي بعد هذه الرواية نصّ مشورة موسى على الرسول في شأن تخفيف الصلاة..."[٣١٣]

وتتّصف الروايات التي أوردها ابن هشام بأسلوبها الموجز والبسيط الذي يكتفي في تعبيره بالإيماء إلى الفكرة عبر الإدلاء بالحدّ الأدنى من المعلومات والأفكار التي يمكن معها أن يستكمل المعنى المبتغى إيصاله، وهذا يسهّل على الباحث عمليّة رصد الهواجس الفكريّة والحضاريّة التي تعبّر عنها نصوص كهذه.

---

٣١٢. ابن هشام، ٢:٤٠٣-٤٠٧.

٣١٣ . ابن هشام، ٢:٤٠٧-٤٠٨.

والأمر الملفت في عرض ابن هشام للروايات الإحدى عشرة أنّ البنية التي يرتّب وفقها هذه النصوص المستقلّة بحسب مصادر الرواية تجعل منها أشبه بحلقات عديدة لسلسلة متّحدة. هذه الحلقات تلتقي الواحدة منها بالأخرى في اتساق واضح يجعل العلاقة فيما بينها نوعاً من التكامل والاستمرار السردي المنتظم. فكأنّ هذه الروايات المتعدّدة لَبِنات براها الرواة ونحتوها، كي تتّخذ شكلاً يجعلها متناسبةً ومتلائمةً فيما بينها، وتشكّل في اجتماعها جداريّة واضحة المعالم ومتّسقة الأبعاد، فتخفي في بساطة ألوانها والأشكال المصوّرة عليها صنعة كبيرة. إذ تبدو على الرغم من مرور الزمن كلاماً بسيطاً يعود إلى صحابة الرسول وأيّام الإسلام الأولى. ولعلّ المساهمة الأدبيّة لعالم كابن اسحق تكمن في عمله على ترتيب الروايات بشكل أدّى إلى رصفها في سياق واحد متكامل.

٢. *رواية يونس بن بكير (ت١٩٩/٨١٤)*

أمّا فيما يتعلّق بنصوص يونس بن بكير، فقد اكتفينا بالاتّكال على مصدرين من أجل دراسة نماذج كافية من رواياته:

- المصدر الأوّل هو المخطوط الذي حقّقه سهيل زكّار تحت عنوان كتاب السير والمغازي لمحمّد بن اسحاق المطّلبي المتوفّي سنة ١٥١هـ، وهو عبارة عن مخطوط يضمّ روايات ليونس نقلها عنه تلميذه أحمد بن عبد الجبّار العطاردي (ت٢٧٢/٨٨٦).
- أمّا المصدر الثاني فهو ما أثبته البيهقي من روايات للإسراء والمعراج في كتابه *دلائل النبوّة*. ومن هذه الروايات بعض النصوص التي يمرّ سندها بيونس.

وذلك دون أن يخفى عنّا أنّ رواية يونس مبتورة في المخطوطة، وأنّ البيهقي لم يورد منها سوى ما يضيف جديداً على الروايات الأخرى التي ذكرها.

وأوّل ما يلفتنا في روايات يونس شيء من التفصيل في إثبات الأسانيد يظهر جليًّا إذا ما قارنّا ما يثبته من مصادر رواياته بما أورده البكّائي. فهو وإن كان لا يثبت الإسناد كاملاً، إلاّ أنّه يذكر أسماء بعض الرواة الذين نقلوا الرواية عن مصدرها الأصلي سواء أكان مصدر الرواية صحابيًّا أو واحداً من المحدثين. وهذا أمر هام يظهر إمكانيّة الاختلاف ومداه بين منهجيّات تلاميذ شيخ واحد من الشيوخ كابن اسحق. أمّا الاختلاف بين مضامين رواياتهم فلا جدوى من محاولة تحديده عبر مقارنة الروايات، لأنّ هؤلاء الطلاّب لم يلازموا شيخهم في الفترة نفسها ولا نقلوا عنه بالضرورة الأخبار عينها. إلاّ أنّه يمكن الاستدلال عبر القراءة في نصوصهم على بعض خصائص مؤلّف الشيخ أو تعليمه الشفهي في بعض الفترات خلال حياته العلميّة[٣١٤]. ونلاحظ أنّ نصوص ابن بكير، تختلف عن روايات البكّائي اختلافاً كبيراً إن من حيث عدد الروايات أو من حيث محتوياتها. وهذا أمر طبيعي في الرواية الإسلاميّة. فإنّنا نجد ضمن المخطوط وتحت باب "حديث الإسراء..." خمس روايات متنوّعة تتطرّق لقضايا دينيّة مختلفة لتعبّر عن هواجس وحاجات هامّة لدى الجماعة الإسلاميّة (إبراز أوصاف بعض الأنبياء، الإسهاب في رواية ما يتعلّق بأحكام الصلاة...). وليست روايات ابن بكير متّسقة كما لاحظنا لدى البكّائي،

---

٣١٤. كما يلاحظ شولر، Versteegh, 51.

فهي أكثر تشعّباً وأقلّ تماسكاً، ولا سياق واحداً يربط فيما بينها. وهي تتوزّع بالشكل التالي:

١. رواية عائشة عن كون الإسراء رؤيا وعن تجربة الآنية الثلاثة (الإسناد: "حدثني أحمد: نا يونس عن ابن اسحق قال: حدثني بعض آل أبي بكر عن عائشة...")[٣١٥]

٢. رواية سعيد بن المسيب عن لقاء الرسول بإبراهيم وموسى وعيسى عند بيت المقدس ووصفه لهيأة كلّ منهم (الإسناد: "نا يونس عن إبراهيم ابن اسماعيل بن مجمّع الأنصاري قال: حدثني ابن شهاب الزهري قال أخبرني سعيد بن المسيّب...")[٣١٦].

٣. رواية ابن عبّاس عن صرف القبلة عن الشام نحو الكعبة (الإسناد: "نا أحمد: نا يونس عن ابن اسحق قال: حدثني محمّد بن أبي محمّد مولى زيد بن ثابت قال حدثني... أبو عكرمة، ...محمّد بن أبي محمّد عن ابن عبّاس..."[٣١٧] وقد سقط شيء من متن هذه الرواية وسندها من المخطوط.

أمّا في *دلائل النبوّة* للبيهقي فنعثر على ثلاث روايات ليونس:

---

٣١٥. ابن اسحق، ٢٩٥.

٣١٦. ابن اسحق، ٢٩٥.

٣١٧. ابن اسحق، ٢٩٩.

١. رواية أبي هريرة عن تجربة الإنائين (ولها سندان مختلفان: الأوّل: أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، قال حدّثنا أبو الموجه: محمّد بن عمرو، حدّثنا عبدان، قال: أخبرنا عبد الله، قال أخبرنا يونس، عن الزهري، عن سعيد بن المسيّب، عن أبي هريرة... والثاني: أخبرنا أبو عمرو البسطامي قال أخبرنا أبو بكر الإسماعيلي قال أخبرني أبو يعلى، قال أبو خيثمة، قال حدّثنا أبو صفوان، عن يونس، عن ابن شهاب، قال: قال ابن المسيّب، قال أبو هريرة...)[٣١٨].

٢. رواية تعود إلى عروة وعائشة عن رؤية الرسول لجبريل وربط نزول آية سورة النجم في هذا الموضوع (السند: أخبرنا أبو الحسن ابن الفضل، قال أخبرنا عبد الله بن جعفر، قال حدّثنا يعقوب بن سفيان، قال حدّثنا ابن بكير، قال حدّثنا عبد الله بن لهيعة، قال حدّثني محمّد بن عبد الرحمن، عن عروة عن عائشة...")[٣١٩]

٣. *رواية سلمة بن الفضل (ت١٩١/ ٨٠٦) في تفسير الطبري*

ولا بدّ من الإشارة إلى خاصّيتين اثنتين في روايات سلمة عن الإسراء والمعراج ضمن *جامع البيان*. فإنّ عدد هذه الروايات قليل، لا يتجاوز الستّة نصوص، وقد وردت في سياق تفسيري إلى جانب العديد من الروايات الأخرى المتعدّدة المصادر، والتي يعبّر

---

٣١٨. البيهقي، ٢: ٣٥٧-٣٥٨.

٣١٩ . البيهقي، ٢: ٣٦٨.

كلّ منها عن سياق حياتي (Sitz-im-Leben) خاص. وأمّا الأمر الثاني فهو الشبه الكبير ما بين هذه الروايات وتلك التي نقلها البكّائي:

١. فإنّ سلمة يروي نصًّا عن إيقاظ جبريل للرسول وعن البراق، يعود في إسناده إلى الحسن بن أبي الحسن، نجده في سيرة ابن هشام[٣٢٠] ضامًّا بعض التفاصيل الإضافيّة.

٢. كذلك تأتي رواية أبي سعيد الخدري عن المعراج التي يوردها سلمة مطابقة لما رواه البكّائي ولكنّها ههنا مبتورة[٣٢١].

٣. رواية سلمة عن سعيد بن المسيّب عن وصف الرسول لإبراهيم وموسى وعيسى[٣٢٢].

٤. هذا ويورد سلمة روايتي كلّ من معاوية وعائشة عن إسراء الرسول بالروح لا بالجسد[٣٢٣].

٥. كما أنّه يثبت ما جاء في رواية البكّائي عن التوافق، بين فكرة الإسراء بالروح وبعض الآيات القرآنيّة[٣٢٤].

---

٣٢٠. الطبري، *جامع البيان*، ١٥:٢؛ ابن هشام، ٢:٣٩٧.

٣٢١. الطبري، *جامع البيان*، ١٥:١١؛ ابن هشام، ٢:٤٠٣.

٣٢٢. الطبري، *جامع البيان*، ١٥:١٢.

٣٢٣. الطبري، *جامع البيان*، ١٥:١٣. وقد أشرنا من قبل إلى بعض الأمور المتعلّقة برواية معاوية هذه، ونلاحظ ههنا أنّ سلمة كرّر نصّها بحرفيّته.

أمّا بالنسبة إلى الأسانيد، فكان لا بدّ للطبري من أن يذكرها بطولها هنا بعد أن استقرّت مناهج الرواية في عصره خاصّة وأنّه من المحدّثين. لذا نجد فيما يورده من نصوص سلمة بن الفضل ذكراً لرواة شبيه بما أورده يونس بن بكير. لكنّ الأسانيد في هذه الروايات ليست سلسلة متكاملة، إذ اكتفى سلمة بذكر بعض أسماء الرواة الذين نقلوا هذه الأخبار.

ويمكننا انطلاقاً من هذه النصوص كما أشرنا، أن نحدّد الهواجس الفكريّة والحضاريّة التي عبّرت عنها أبرز "التيمات" في هذه الروايات، معتبرين هذه النصوص التفسيريّة أصداء لحاجات حضاريّة وتفسيريّة إسلاميّة، ومحاولين تحديد السياق الحياتي (Sitz-im-Leben) لكلّ منها.

٤. *خبر الإسراء والمعراج في الطبقات الكبرى لابن سعد:*

قسّم ابن سعد روايات الإسراء والمعراج في كتابه *الطبقات الكبرى* إلى قسمين اثنين. القسم الأوّل هو "ذكر المعراج وفرض الصلوات" وأمّا الثاني فهو "ذكر ليلة أسري برسول الله، صلعم، إلى بيت المقدس"[٣٢٥].

---

٣٢٤. الطبري، *جامع البيان*، ٢:١٣-١٤.

٣٢٥. ابن سعد، ١:٢١٣.

- **القسم الأوّل:** (سنده: أخبرنا محمّد بن عمر عن أبي بكر بن عبد الله بن أبي سبرة وغيره من رجاله قالوا...). يختصّ هذا القسم برواية حادثة العروج إلى السموات. وتختلف هذه الرواية عن النصوص التي ذكرناها من قبل بأمور عدّة. فهي تقصّ حادثة عروج وقعت في تاريخ محدّد "ليلة السبت لسبع عشرة خلت من شهر رمضان قبل الهجرة بثمانية عشر شهراً". ونجد فيها شخصيّة لا نلقاها سوى في هذا النصّ وهي الملاك ميكائيل. أمّا الإطار المكاني للعروج فهو في مكّة "بين المقام وزمزم". وتشير الرواية بأسلوب موجز خال من أي وصف أو تفصيل إلى أنّ الملاكين "...عرجا به إلى السموات سماءً سماءً، فلقي فيها الأنبياء، وانتهى إلى سدرة المنتهى، وأري الجنّة والنار...". كلّ هذا باختصار شديد. وفي النصّ ملامح أخرويّة في إشارة إلى يوم الحساب "لم يسمع إلاّ صريف الأقلام". فأقلام الملائكة تدوّن آثام الناس وإحسانهم من أجل حفظها ليوم الدين. ويختم ابن سعد الرواية بذكر فرض الصلوات الخمس التي قام جبريل بها "في مواقيتها"[٣٢٦].

-**القسم الثاني:** أمّا نصّ الإسراء بالرسول في كتاب *الطبقات* فهو رواية متراكبة تداخلت فيها أحاديث الرواة لتبني سياقاً واحداً لحادثة واحدة. وتظهر في هذا النصّ بعض الملامح الهامّة لما وصل إليه التأريخ أيّام ابن سعد. فهو، كما لاحظنا في نصّ المعراج أيضاً، يحرص على تحديد تاريخ الإسراء "ليلة سبع عشرة من شهر ربيع

---

٣٢٦. ابن سعد، ١:٢١٣.

الأوّل قبل الهجرة بسنة"[٣٢٧]. وفي هذا النصّ الذي يرويه الرسول بصيغة المتكلّم وصف للبراق نجد فيه تفاصيل صغيرة لا نعثر على مثلها في نصوص السيرة الأخرى التي بين أيدينا[٣٢٨]. ويشير النصّ كغيره من الروايات إلى مرافقة جبريل الرسول، وتوقّفهما في "بيت المقدس" للصلاة بالأنبياء الذين يربطون إسراء الرسول بالتوحيد الإبراهيمي كمبدأ هويّةٍ حين اعترافهم أن قد "بعثنا بالتوحيد"[٣٢٩]. فهم في النصّ رموز التوحيد التي تواجه شرك قريش ووثنيّتها. وكأنّ نصّ ابن سعد يبلغ ذروته في هذه اللحظة بالذات فينتهي القصّ، إذ ينزاح السرد إلى موضوع آخر هو فقدان الرسول ليلاً وطلب القوم له وبحثهم عنه دون جدوى لأنّه انتقل بالجسد إلى المسجد الأقصى[٣٣٠]. ويبدو لي أنّ غاية رواية الفقدان هذه إنّما هي التشديد على "جسدانيّة" الرحلة ردّاً على القائلين بأنّ الإسراء كان رؤيا من الله. وتدخل رواية أم هانيء السياق في هذا الموضع من الكلام لتردّ على المشكّكين بحقيقة المعجز الحاصل

---

٣٢٧. ابن سعد، ١:٢١٤. ولقد أشرنا في الفصل الأوّل إلى حرص الواقدي، وهو شيخ بن سعد، على تحديد تسلسل الحوادث الزمني في مغازيه.

٣٢٨. سنخصّص قسطاً من دراستنا في هذا الفصل لتحليل صورة البراق.

٣٢٩. ابن سعد، ١:٢١٤.

٣٣٠. ابن سعد، ١:٢١٤-٢١٥.

للرسول[٣٣١]. ونجد بعد هذا النصّ رواية ثانية عن تشكيك قريش بالإسراء يعود سندها إلى أبي هريرة. وفيها أنّ الرسول وصف بيت المقدس للقرشيّين كما وصف موسى وعيسى وإبراهيم مشبّهاً إيّاهم ببعض معاصريه، وكيف صلّى بهم إماماً قبل أن يلتقي بمالك خازن النار الذي يبادله التحيّة[٣٣٢].

٥. *رواية يونس الأيلي في دلائل النبوّة*

ومن الروايات المتمايزة في تركيبها، نصُّ المعراج الذي رواه يونس بن يزيد الأيلي (ت١٥٩/٧٧٥) تلميذ الزهري، عن شيخه. ومفاد النصّ أن قد "فرج عن سقف بيت الرسول" في مكّة ونزل جبريل ليشقّ صدره ويرحضه بماء زمزم مالئًا إيّاه حكمة وإيماناً. ويلي هذا الغسل عروج الى السماء بمعيّة جبريل. والعروج حصل في هذه الرواية مباشرةً من مكّة ومن غير معراج أو أيّة وسيلة نقل "ثم أخذ بيدي فعرج بي الى السماء". ولقي محمّد آدم في السماء الدنيا قائماً بين نسمات بنيه المقسومين بين أهل الجنّة وأهل

---

٣٣١. لكنّ رواية أم هانىء ههنا تختلف عن نصّ *سيرة ابن هشام*. فإنّ فيها إشارة لوصف الرسول "الآيات" بيت المقدس الذي خيّل للرسول حين استجواب قريش له، وذكر لكونه سئل عن أبواب المسجد فعدّها للحال وأجاب سائليه، ما استدعى نزول الآية (وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلاّ فتنة للناس).

٣٣٢. ابن سعد، ١:٢١٥-٢١٦.

النار. وفي الرواية ذكر لإدريس وموسى وعيسى وإبراهيم. ويؤكّد هؤلاء أنّ محمّداً "أُرسل إليه" وأنّه "النبي الصالح والأخ الصالح"[٣٣٣].

ب. الزمان والمكان

١. الإشارات المكانيّة في روايات الإسراء والمعراج

كان من الطبيعي أن تتعدّد الإشارات إلى الأمكنة في روايات الإسراء والمعراج لتعدّد محطّات هذه الرحلة. ولا شكّ في أنّ الإشارات المكانيّة لها دلالتها الهامّة في التعبير عن الهواجس الفكريّة التي انبثقت عنها نصوص الإسراء والمعراج. لذا سنستعرض هذه الإشارات المكانيّة ونحاول أن نستنتج أهمّ مدلولاتها، محلّلين تأثيرها في سياق الأحداث.

---

٣٣٣ . البيهقي، ٢: ٣٧٩-٣٨٠.

جدول رقم (١): إحصاء الإشارات المكانيّة وتوزّعها في الروايات:

الإشارة المكانيّة	عدد مرّات ورودها في الرواية			
	روايات البكائي	روايات ابن بكير	روايات ابن الفضل	نصّا ابن سعد
المسجد الحرام	١	١		
مكّة	٦			
الحِجر	١		١	٢
ضجنان	١			
هذا الوادي (بمكّة)	١			١
باب المسجد (بمكّة)	٢		١	
الكعبة		١		
بيت أم هانئ ("عندي"، "عندنا"، "في بيتي")	٣			٢
ما بين المقام وزمزم				١
المدينة		٢		
الشام	٢	١		
بيت المقدس (إيلياء)	٧	٤	١	٦

المسجد الأقصى	١	١		
مربط الأنبياء (بيت المقدس)				١
موقف البراق (بيت المقدس)				١
ما بين السماء والأرض	١			
من السماء إلى الأرض	١			
باب من أبواب السماء	١		١	
السماء الثانية – السابعة	١			
السماء السابعة				١
السماء	١			
السماء الدنيا /الأولى	٢			
باب بيت المعمور	١			
الجنّة	١		١	
إلى ربك / ربّه	٢			
النار		١		
إلى سدرة المنتهى				١

نلاحظ في هذا الإحصاء بادئ ذي بدء أنّ الإشارات المكانيّة في روايتي زياد وسلمة هي نفسها. وهذا أمر ناتج عن التشابه الكبير الذي أشرنا إليه ما بين متون الروايتين. أمّا الاختلاف الظاهر في الأمكنة ما بين روايات البكّائي وروايات ابن بكير فيعود على الأرجح إلى كون الراويين لازما شيخهما في فترات متباعدة ما أدّى إلى نقلهما لنصوص مختلفة مرتبطة بالإسراء والمعراج فيما كان ابن اسحق ينقّح بعد رواياته ويغيّر فيها[٣٣٤]. هذا وقد أدخل ابن بكير نصوصاً إضافيّة على نصّه من مصادر متعدّدة غير سيرة ابن اسحق كما سبق وأشرنا. وقد قام ابن سعد بما يشبه هذا في تناوله لموضوع الإسراء وموضوع المعراج. إذ استفاد من روايات ابن اسحق والواقدي وأضاف إليها نصوصاً أخرى من مصادر أخرى، ثمّ ضمّها في سياق واحد معطياً بنيتها شيئاً من الوحدة العضويّة.

أمّا الأمر الثاني الهام الذي نودّ أن نشير إليه، فهو انقسام الإشارات المكانيّة في هذه الروايات إلى ثلاثة مستويات من الأمكنة، هي: الأمكنة الجغرافيّة الأرضيّة، والأمكنة العُلويّة السماويّة، مع نوع ثالث من الأمكنة يقوم بين هذين الاثنين ليؤمّن الرابط بينهما؛ إذ إنّنا في "بيت المقدس" أو "المسجد الأقصى" نجد الحدود بل "العبّارة" بين الأرض والسماء. وهذا الأمر يعبّر عن طبيعة الفنّ الأدبي الذي تنتمي إليه نصوص الإسراء والمعراج. فهي

---

٣٣٤. كما يوضح شولر، Versteegh, 51.

نصوص تربط الأرض بالسماء، تربط الجغرافي الواقعي بالماورائي الروحي. وتكون مدينة بيت المقدس فيها نافذة الأرض إلى السماء أو بابها. أما الرسول و"صاحبه" جبريل فالشخصان اللذان يربطان السماء بالأرض من خلال علاقتهما الحميمة[٣٣٥]، التي طالما كانت ترمز إلى نزول الوحي، والتي أخذت بعدا جديدا في المعراج حيث صعدت الأرض هذه المرة ممثلة بشخص الرسول لتستجيب لدعوة السماء أو لترد لها الزيارة.

والملاحظ أن معظم نصوص طلاب ابن اسحق الثلاثة تؤكد على كون عبارة "المسجد الأقصى" تعني "بيت المقدس من إيلياء". وهذا من الأمور التي كان يسهل على ابن اسحق رفضها وهو كاتب السيرة للعباسيين، لو كان هذا الأمر "بدعة أموية" ولو كان اعتقاد من هذا القبيل قد بدأ يشيع زمن عبد الملك بن مروان. فإن "تطرفا أمويا" كهذا[٣٣٦] كيف له أن يغيب عن عالم مخضرم كابن اسحق (ت١٥٠ أو١٥١/ ٧٦٧ أو٧٦٨) عاصر الفترة الأموية ثم كتب السيرة للعباسيين بشيء من الحرية في التعبير، إذ تجرأ كما سبق ولاحظنا على الاستشهاد بروايات أموية كرواية معاوية... وهذا لا يتناقض بالضرورة مع ما ذكرناه في الفصل الأول عن البعد السياسي الذي لاحظه زلهايم في ما أسماه "الطبقة الثانية" في *السيرة*.

---

٣٣٥. هذه الحميمية لا نجدها عند بدء نزول الوحي حين خاف الرسول وارتعد والتجأ إلى خديجة وادثر بالأغطية.

٣٣٦. وقد تناولنا في الفصل الثالث الجدل الذي قام بين الدارسين المعاصرين حول دلالة عبارة "المسجد الأقصى" والمكانة الدينية لبيت المقدس.

ومن الملامح الهامّة لروايات المعراج التي تعبّر في رأينا عن مرحلة مبكّرة من نشأة الفكر والأدب الإسلامي، البعد المكاني في إبراز النار والعذابات خلال الرحلة. فإنّ الرسول، في سائر النصوص التي بين أيدينا، شاهد النار والعذابات في السماء "الأولى" أو "الدنيا"[٣٣٧]، وهذا أمر هامّ. فالإسلام في مرحلة نشوء هذه النصوص احتاج -كما هو واضح من الروايات التي تصف عذابات الآثمين- أن يثبّت عقيدة الثواب والعقاب في اليوم الآخر. فكان آدم رمز دينونة البشر والنبي الذي يعبّر عن الفصل ما بين الأرواح الصالحة والأثمة قبل قيام الساعة ومجيء يوم الحساب[٣٣٨]. وفي هذا رسم مسبق لما هو آت. وهنا يظهر البُعد الأخروي في نصوص الإسراء والمعراج. إلاّ أنّ النار والعقاب يشاهدان في السماء، لا في مكان آخر في أسافل الأرض. وكأنّ السموات تحتوي الكون بجملته. ولا مجال إلى وجود مبدأ معاكسٍ لها كما في ماورائيّات أرسطو حيث تتوزّع الكائنات ما بين مبدئين اثنين متناقضين، وكما في ثنائيّة المانويّة ما بين إله الخير وإله الشّر. فالإسلام لم يكن فيما يبدو في مرحلة نشوء السيرة النبويّة وتبلور وعيه لهوّيته كدين جديد، قد استوعب "ثنائيّة" الخير والشرّ، ثنائية الجحيم والسماء. فالسموات متّسعة للجّنات وللنار هي العالم الفائق، المكان الغيبي، الذي رسمه الرسول في معراجه.

---

٣٣٧. ابن هشام، ٢:٤٠٤-٤٠٥.

٣٣٨. وفي نصوص المعراج إشارات عديدة أخرويّة إلى يوم الحساب وقيام الساعة كما أشرنا. وقد ذكرنا ما أورده ابن سعد من أن محمدا في السماء السابعة "لم يسمع إلا صريف الأقلام". ابن سعد، ١:٢١٣.

هذا وقد تكون الأقاليم المكانيّة الثلاثة التي جرت فيها الرحلة رموزاً لخبرة المسلمين في بناء هويّتهم الدينيّة كما ذكرنا في الفصل الثالث. فقد احتاج الإسلام إلى أن ينتقل من مكّة حيث بيت الأصنام، إلى "بيت المقدس" حيث المسجد الأقصى مهد الديانات التوحيديّة الإبراهيميّة، ليرتفع من ثمّة إلى السماء ويحقّق عبادته وعلاقته بربّه الخاصّة والفريدة.

٢. *الإشارات الزمنيّة في روايات الإسراء والمعراج*

وما قلناه عن تشابه الإشارات المكانيّة ما بين روايات زياد وسلمة نكرّره ههنا بالنسبة إلى الإشارات الزمنيّة. وأمّا التباعد ما بين هذه الإشارات في روايات زياد، فهو واضح كذلك.

ويمكننا أن نرتّب الإشارات الزمنيّة في روايات البكّائي تحت بابين:

– **الباب الأوّل** هو الإشارات الزمنيّة المتعلّقة بالإسراء، والتي تدلّ على الزمن بمفهومه التاريخي: أولاها تلك التي تربط حادثة الإسراء بالتاريخ الإسلامي. إذ قد جرت الرحلة "وقد فشا الإسلام بمكّة في قريش"[٣٣٩]. ثم تتعدّد الإشارات الزمنيّة: "بينا أنا نائم.."[٣٤٠]، "فلمّا أصبح..."[٣٤١]، "في ساعة من ليلة أو نهار..."[٣٤٢]، "لمّا خرج..."[٣٤٣]، "الآن"[٣٤٤]، "وهم

---

٣٣٩. ابن هشام، ٢:٣٩٦.

٣٤٠. ابن هشام، ٢:٣٩٧؛ الطبري، *جامع البيان*، ١٥:٣.

٣٤١. ابن هشام، ٢:٣٩٨.

بمكّة..."[٣٤٥] ... نلاحظ أنّ هذه الإشارات الزمنيّة لا تحدّد الزمن بقدر ما تدلّ عليه بشكل باهت. فهي بمثابة مفاصل تصل حوادث الرحلة بعضها ببعض بشكل يسمح للسرد أن يستمرّ. وكأنّ هاجس الرواة ليس تحديد زمن وقوع الحدث بقدر ما هو تزويد الحدث بالحدّ الأدنى الكافي من الإشارات الزمنيّة كي لا يتعطّل السرد. ولن ننسى ههنا أن نلاحظ إشارات زمنيّة من نوع آخر ضمن الروايات: تلك التي تقيس المدّة (Duration) التي يحتاجها حدث من الحوادث. فقد سرى الرسول من مكّة إلى بيت المقدس وعاد "في ليلة واحدة" فيما تحتاج القافلة "شهراً"[٣٤٦]. وهذا النوع من الإشارات، كما هو واضح، ليس من النوع الذي يغرس خبر الإسراء والمعراج في التاريخ. بل بالعكس، فهو يظهر اختراق المفهوم الطبيعي للزمن معزّزاً البعد الإعجازي لحياة الرسول.

أمّا الباب الثاني فهو الإشارات الزمنيّة في روايات المعراج. " لمّا فرغت ممّا كان في بيت المقدس، أتي بالمعراج..."[٣٤٧] تحدّد رواية أبي سعيد الخدري التي أوردها البكّائي

---

٣٤٢. ابن هشام، ٢:٣٩٩.

٣٤٣. ابن هشام، ٢:٤٠٢.

٣٤٤. ابن هشام، ٢:٤٠٣.

٣٤٥. ابن هشام، ٢:٤٠٣.

٣٤٦. ابن هشام، ٢:٣٩٨.

٣٤٧. ابن هشام، ٢:٤٠٣؛ الطبري، *جامع البيان*، ١٥:١١؛ البيهقي،٢:٣٩١.

زمن المعراج مباشرة بعد الإسراء. وهذه الإشارة تحمل أهمّ مدلول زمني في روايات البكّائي وسلمة عن المعراج كونها تحدّ إطار الروايات في حيّز الزمن. غير أنّنا لا نلقى في النصوص، ومن بعد هذه الإشارة، سوى تعابير زمنيّة باهتة نحو: "حين دخلت السماء الدنيا..."[٣٤٨]، و"لمّا دخلت..." [٣٤٩]، و"ثمّ أصعدني..."[٣٥٠]، و"ثمّ رأيت..."[٣٥١]، "ولمّا انتهيت إلى السماء السابعة..."[٣٥٢]، "ثمّ رُفعت..." و"ثمّ إنّي دُفعت..."[٣٥٣]. هذه العبارات تتكرّر في الروايات لتربط الحوادث في سياق تسلسلي، غير مبالية بتحديد الزمن. فإنّ الرحلة قد دخلت الآن مرحلتها الأفقيّة السماويّة، دخلت في الأبديّة التي تفوق الزمان.

أمّا الإشارات الزمنيّة في روايات يونس بن بكير وابن سعد فتختلف عمّا أورده البكّائي وسلمة. فإنّ يونس وابن سعد كانا في روايتيهما المجموعتين عن الإسراء والمعراج أكثر ميلاً إلى تحديد التواريخ، كما يظهر في عدّة مواضع من رواياتهما. فبعد إشارة يونس، التي أورد البكّائي ما يشبهها، إلى أنّ الإسراء حصل "وقد فشي الإسلام في

---

٣٤٨. ابن هشام، ٢:٤٠٤.

٣٤٩. ابن هشام، ٢:٤٠٥.

٣٥٠. ابن هشام، ٢:٤٠٧.

٣٥١. ابن هشام، ٢:٤٠٥-٤٠٦.

٣٥٢. ابن سعد، ١:٢١٤.

٣٥٣. البيهقي، ٢:٣٩٤.

مكّة وفشي في القبائل كلّها"[٣٥٤]، يذكر ابن بكير التواريخ الدقيقة لبعض الحوادث: "ليلة أسري به قبل مهاجرة بستّة عشر شهراً"[٣٥٥]، وإزاحة القبلة "في رجب على رأس سبعة عشر شهراً من مقدم رسول الله"[٣٥٦]... أمّا ابن سعد الذي يفصل المعراج عن الإسراء، فيحدّد تاريخ العروج "ليلة السبت لسبع عشرة خلت من شهر رمضان قبل الهجرة بثمانية عشر شهراً"، وتاريخ الإسراء "ليلة سبع عشرة من شهر ربيع الأوّل قبل الهجرة بسنة"[٣٥٧]. ويصعب أن يحدّد الدارس سبب هذا الاختلاف بين طلاّب ابن اسحق، وهل هو يعود إلى محمّد بن اسحق أم إلى اختلاف منهجيّات الطلاّب الذين نقلوا عنه، خاصّة أنّ من خصائص الرواية الإسلامية أن تتأثر النصوص بما يحدثه فيها راويها العالم من تنقيح أو تشذيب أو إضافات وهذا الأمر هو من الصفات الرئيسة لرواية ابن بكير.

ج. الشخصيّات

أمّا ما ذكرناه عن انقسام الزمان والمكان في روايات الإسراء والمعراج إلى بعد سماوي وبعد أرضي، فيقال أيضاً في شخصيّات نصّ الإسراء والمعراج في السيرة النبويّة التي تنقسم ما بين كائنات سماويّة وأخرى أرضيّة. هذه الشخصيّات تختلف في مدى

---

٣٥٤. ابن اسحق، ٢٩٥.

٣٥٥. ابن اسحق، ٢٩٧.

٣٥٦. ابن اسحق، ٢٩٩.

٣٥٧. ابن سعد، ١:٢١٣-٢١٤.

تأثيرها بمجرى الأحداث وفي تركيز الروايات على دورها في "الحبكة". ما يؤدي إلى تفاوت في المكانة التي تمثلها بين سائر الشخصيات الحاضرة بالنص أو المشار إليها. ولا بد لنا من تعداد الشخصيات قبل الشروع في دراسة ما يختص ببعض النماذج الهامة منها.

- الله غير حاضر في النصوص إلا عبر إشارات خفرة.

- الرسول هو الشخصية المحورية في الروايات. تقوم مكانته ما بين السماء والأرض. ولطالما كان لقاؤه بجبريل في الإسلام رمزا لإمكانية ارتباط البشر بالسماويات والله.

- الشخصيات السماوية: جبريل، الأنبياء والملائكة، آدم، إبراهيم، موسى، عيسى، المذنبون المعاقبون في السماء، الجارية، قائل مجهول، البراق (الذي يعبر عن موقف ومشاعر وإن كان شخصية غير عاقلة)...

- الشخصيات الأرضية: أبو بكر ، قريش (أو الناس)، أم هانيء وجاريتها الحبشية، من لاقاهم الرسول في إسرائه...

وفيما يلي عرض لملامح أبرز هذه الشخصيات:

أولا: <u>الله تعالى</u>

يشير البكائي قبل الشروع في عرض مضمون روايات الإسراء والمعراج، إلى دور الله في تحقيق المعجز الذي جرى للرسول في الإسراء مؤكدا على قدرة الله وسلطانه غير المحدودين (Omnipotence) : "فأسرى به سبحانه وتعالى كيف شاء، ليريه من آياته ما أراد، حتى عاين ماعاين من أمره وسلطانه العظيم، وقدرته التي يصنع بها ما

يريد"[٣٥٨]. ولعلّ غاية هذه الإشارة إلى دور الله في إحداث العجب الحاصل هي ربط الروايات بآية سورة الإسراء الأولى "**سبحان الذي أسرى**..." حيث التركيز على دور الله الفاعل، بينما الرسول هو المنفعل الذي يتلقّى العمل الإلهي. الله "**أسرى بعبده**" و"**بارك حوله**"، "**ليريه من آياته**"... وأمّا التشديد في الآية القرآنيّة على علم الله (Omniscience) : "هو السميع البصير"، فلا يظهر في نصّ البكّائي بقدر ما **تظهر الدعوة إلى الإيمان بحقيقة هذا الحدث** وما فيه من حكمة إلهيّة: "وكان في مسراه، وما ذكر عنه بلاء وتمحيص، وأمر من أمر الله عزّ وجلّ في قدرته وسلطانه، فيه عبرة لأولي الألباب، وهدى ورحمة وثبات لمن آمن وصدّق، وكان من أمر الله سبحانه وتعالى على يقين..."[٣٥٩] وهذه الدعوة إلى الإيمان كما سنلاحظ خلال هذا الفصل لها صلة وثيقة بطبيعة نصوص الإسراء والمعراج مز حيث هي نوع أدبي بسيط. ولكن إذا ما درسنا نصوص الإسراء

---

٣٥٨. ابن هشام، ٢: ٣٩٧.

٣٥٩. ابن هشام، ٢: ٣٩٦-٣٩٧.

والمعراج، هل نجد أنّ الله هو محور هذه النصوص أم الرسول؟ وما دلالة ذلك؟ هذا من الأمور التي سنحاول الإجابة عليها.

ويفتتح يونس بن بكير "حديث الإسراء برسول الله (صلعم) إلى بيت المقدس ليلة أسري بالنبي" بالمقدّمة ذاتها التي أوردها ابن هشام في سيرته نقلاً عن البكّائي، حيث يحدّد الإطار الزماني والمكاني لانطلاقة الرحلة، قبل التوكيد على قدرة الله وسلطانه في إحداث هذه المعجزة[٣٦٠]، ممّا قد يدلّ على أنّ نصّ هذه المقدّمة يعود فعلاً إلى ابن اسحق.

وكان من البداهة أن لا نجد في تفسير الطبري المقدّمة نفسها التي أوردها كلّ من البكّائي وابن بكير في تمهيدهما لخبر الإسراء والمعراج. إلاّ أنّ ما يفاجئنا هو ورود ما يشبه هذه المقدّمة في نصّ الطبري. وذلك يعود دون ريب إلى تأثير النصّ القرآني على مجرى الروايات. فالطبري في تفسيره لعبارة "سبحان" يشدّد في أسلوب الجدل الكلامي (Theological Polemic) على تنزيه الله وتبرئته من "ما يقول فيه المشركون من أنّ له من خلقه شريكاً وأنّ له صاحبة وولد، وعلوًا له وتعظيماً على ما أضافوه إليه ونسبوه من جهالاتهم وخطأ أقوالهم..."[٣٦١].

لا يظهر الله في هذه النصوص إلاّ من خلال علاقته مع الرسول وتدبيره لأمور الرحلة. فالله المنزّه في الإسلام يُظهر عمله في بعض الأفعال المبنيّة للمجهول والمرتبطة

٣٦٠. ابن اسحق، ٢٩٥.

٣٦١. الطبري، جامع البيان، ١٥:٢.

بالرسول (نائب الفاعل) الذي "أسري به..."[٣٦٢] و"هُدِيَ" و"هُدِيَت أمّتُه"[٣٦٣]. ولا تستعمل صيغة الفعل المعلوم للإشارة إلى عمل الله إلاّ فيما يتعلّق بتأسيس الصلوات الخمس: و"وَضَعَ (أي الله) عدد الصلوات..."[٣٦٤] ولعلّ غاية هذا الاستعمال هو التعبير بوضوح عن تدخّل مباشر لله في إقرار الصلوات الخمس، ما يعطي تأسيسها مصداقيّة إلهيّة عبر التوكيد على أنّ مصدر تشريع العبادة الجديدة هذه هو مشيئة الله التي يوحى بها إلى الرسول الذي لا يكتفي بتلقّي الوحي بل يساوم الخالق بدالّة على شكل الفريضة وإمكانيّة تطبيق المسلم لها. وهذا الأمر يدلّ على أنّ الهاجس الفكري الأكبر في هذه النصوص هو إبراز صورة الرسول المنفعل مع العمل الإلهي، والرابط بين الخالق والجماعة المسلمة، والناطق باسم الله. فالنصوص هي نبويّة المحور (Prophetocentric) أكثر منها إلهيّة (Theocentric). ممّا يؤكّد ما ذهبنا إليه من أنّ أحداث النصّ وشخصيّاته بجملتها تدور حول الرسول وإكرام صورته.

---

٣٦٢. ابن هشام، ٢:٣٩٦؛ البيهقي، ٢:٢٩٠.

٣٦٣. ابن هشام، ٢:٣٩٧؛ ابن اسحق، ٢٩٥.

٣٦٤. ابن هشام، ٢:٤٠٨؛ البيهقي، ٢:٣٩٥. وفي رواية عائشة أن "الله أسرى بروحه"، ابن هشام، ٢:٣٩٩؛ الطبري، جامع البيان، ١٥:١٣. وبناء هذه الرواية يختلف في رواية يونس (ابن اسحق، ٢٩٥) التي تذكر بعد الإشارة إلى أن "الله أسرى بروحه"، "ما أتي به من الماء والخمر واللبن... وقال أريت الجنة والنار وأريت في السماء كذا وكذا... وفرضت علي الصلاة...". وكأن المقصود هو أن يبقى حضور الله في هذه النصوص خفرا للغاية.

ثانياً: محمد رسول الله

ولا يختلف اثنان في أنّ شخصيّة النبي هي المحور الذي تدور حوله روايات الإسراء والمعراج. والحقّ أنّ هذه النصوص غايتها الأولى قبل القصّ وقبل رواية التاريخ، إنّما هي بناء صورة الرسول المجترح المعجزات والذي يتجاوز ما في السموات وما في الأرض، ومن فيهما من صالحين وآثمين وأنبياء، ثمّ يدخل الحضرة الإلهيّة، ويشرّع بعد حوار مع ربّه وموسى ما يلائم أمّته. من طقوس العبادة وأصولها. ولقد ذكرنا سابقاً أنّ صورة النبي من هذه الناحية تختلف في *السيرة النبويّة* عنها في الكتاب. ذلك أنّ شخصيّة الرسول في بعض نصوص السيرة، ومنها أخبار الإسراء والمعراج، قد اكتسبت بعداً مقدّساً. دخلت في فلك القداسة وما يحتويه من عجائب وخوارق، لتوافق ما في أذهان سكّان الرقعة الجغرافيّة المحيطة بالإسلام الناشيء من صور لما ينبغي أن يكون عليه القائد الديني. وقد كانت المسيحيّة منذ عهودها المبكّرة (القرن الثاني على الأقلّ) قد أحاطت صور قدّيسيها بهالات تعبّر عن البرّ والتقديس. وطوّرت تعابيرها الفنيّة عن البعد الفائق في هذه الشخصيّات الدينيّة البطلة بشكل تحدّى المسلمين واستفزّ نوعاً ما بساطة فنونهم وعمرانهم، فاحتاجوا أن يجيبوا على التحدّيات بتعابير تصوّر نبيّهم "بالشكل اللائق". فكان هذا الاتجاه التمجيدي في *السيرة* ضمن اتجاهات أخرى لها بواعث كلاميّة وفقهيّة وسياسيّة كما أوضح زلهايم. وكانت أخبار الإسراء والمعراج وما فيها من عجب حاصل ومن "بلاء وتمحيص..."[٣٦٥]

---

٣٦٥. ابن هشام، ٢:٣٩٦؛ ابن اسحق، ٢٩٥.

فقد تكون صورة الرسول المعجزة المرسومة في نصوص الإسراء والمعراج غاية هذه النصوص، حيث التشديد ليس على حوادث جرت ولا على وقائع تاريخيّة محدّدة في الزمان والمكان بقدر ما هو على شخصيّة الرسول وصورته. وهذا يظهر ضمن بنية النصوص في العدد الكبير للأفعال المرتبطة بالرسول، وفي الذكر المتواصل والمكثّف له في الروايات، سواء مباشرةً عبر تسميته، أو بشكل غير مباشر أي عبر الإيماء إليه بالضمائر. ونلاحظ أيضاً أنّ بعض الروايات، وإن حاولت أن تبطّن إكرامها للرسول، لم تفلح في ذلك كونها تتمحور حول فكرة التبجيل هذه وتعبّر عنها بوضوح؛ كرواية عبد الله بن مسعود[٣٦٦]، ورواية الحسن بن أبي الحسن [٣٦٧]حيث صلّى الرسول في "المسجد الأقصى" بسابقيه من الأنبياء فبدا متقدّماً عليهم من حيث المكانة الدينيّة"[٣٦٨]، وحديث قتادة حيث "شمس" البراق وهو الدابّة التي لا يمتطيها سوى الأنبياء فأكّد له جبريل "فوالله ما ركبك عبد لله قبل محمّد أكرم عليه منه"[٣٦٩]. وكذلك في ما روي عن أنّ الإسراء رؤيا لأنّ الرسول "كانت تنام عينه وقلبه لا ينام..."[٣٧٠] وما جاء في رواية ابن مسعود عن

---

٣٦٦. ابن هشام، ٢:٣٩٧.

٣٦٧. ابن هشام، ٢:٣٩٨.

٣٦٨. ابن هشام، ٢:٣٩٧،٣٩٨. وقد تناولنا هذه الفكرة في الفصل الثاني.

٣٦٩. ابن هشام، ٢:٣٩٨؛ ابن سعد، ١:٢١٤.

٣٧٠. الطبري، *جامع البيان*، ١٥:١٣.

توكيد جبريل لدعوة محمّد[٣٧١]، والرواية الأخيرة لدى البكّائي عن تأسيس الصلوات وما يظهر فيها من دالّة له عند ربّه بعد أن صعد إلى ما فوق كلّ الأنبياء ودخل إلى حضرة الله وأقرّ أصول العبادة. هذا دون أن ننسى أنّ المعراج هو الحدث الوحيد في سيرة الرسول حيث يتبادل النبي وجبريل الأدوار فإنّ محمّداً يقوم بنفسه هذه المرّة بمهمّة تخطّي الحدود ما بين العالم السماوي والأرض.

ثالثاً: جبريل

جبريل ملاك الوحي في الإسلام طالما كان في التراث المسيحي في العهد الجديد رمزاً لعلاقة الله بأصفيائه. فهو يبشّر مريم بالحبل، وزكرياً بمجيء يوحنا، ويظهر ليوسف في الحلم... إلاّ أنّ صورة جبريل تأخذ هذه المرّة في الإسراء طابعاً إسلاميًّا مميّزاً. فقد صار "صاحب" الرسول ورفيق رحلته. هو يوقظه، وهو يسير إلى جانبه "لا يفوتني ولا أفوته"، وهو يبشّره بهدي أمّتة
بعد نجاحه في تجربة الكؤوس أو الآنية، وهو يعاتب البراق ويزيل العقبات من الطريق، وهو الدليل المرشد الذي يزوّد النبي بالمعلومات الضروريّة عن محطّات الرحلة، كما أنّه

٣٧١. ابن هشام، ٢:٤٠٧.

هو الذي يعرّف الأنبياء بمحمّد ودعوته، عند دخول كلّ سماء. وهذه الصلة القريبة أو الإلف ما بين الرسول وجبريل، "الذي أخذ بعضد الرسول"[٣٧٢]، من شأنها أن تضيف بهاءً إلى صورة محمّد، كونها تجعل منه عشير الملائكة، كما أنّها تساهم في إعطاء هذا الملاك طابعاً إسلاميًّا خاصًّا يجعل علاقته بالإسلام استمراراً ونموًّا لعلاقته بما سبق من ديانات إبراهيميّة توحيديّة. وهذا أيضاً يزيد ارتباط الإسلام بالديانات الإبراهيميّة تجذّراً.

رابعاً: البراق

لا ذكر ولا وصف للبراق في القرآن[٣٧٣]. ليس شخصيّة بالمعنى العاقل، إلاّ أنّه من العناصر الحكائيّة التي تمثّل دوراً مساعداً في تسهيل وإيضاح عدد من الأمور الهامّة في سياق أحداث خبر الإسراء والمعراج. ولئن كنّا نسلّم بأنّ أكثر من رواية في كتب السيرة النبويّة ذكرت البراق واهتمّت بإبراز بعض أوصافه، فإنّنا لا نجد في أيّ نصّ من هذا النصوص وصفاً مسهباً أو مفصّلاً لملامح هذه الدابة. فإنّ كتب السيرة النبويّة كان جلّ اهتمامها منصبًّا على إبراز بعض الوظائف التي قام بها البراق في سياق الروايات، أكثر

---

٣٧٢. ابن هشام، ٢:٣٩٧. وقد ذكر النصّ "أن جبريل لم يصعد به إلى سماء من السموات إلاّ قالوا له حين يستأذن في دخولها: من هذا يا جبريل؟ فيقول: محمد؛ فيقولون: أوقد بعث؟ فيقول: نعم؛ فيقولون:حيّاه الله من أخ و صاحب..."

٣٧٣. Carra de Veaux, *S.E.I.* (1995), s.v. "Burak," 65.

من التركيز على تلوين صورته وزخرفتها بالوصف الدقيق[٣٧٤]. فهو وسيلة النقل التي تؤمن المواصلات إلى "المسجد الأقصى" أو "بيت المقدس"[٣٧٥]. وأول ما تتصف به هذه الدابة هو السرعة الخاطفة كما يفهم من اسمها الذي يعني البرق الصغير. هذه الفكرة توضحها إشارة متكررة في الروايات إلى أن هذه الدابة "تضع حافرها في منتهى طرفها"[٣٧٦]. وتؤكد عليها النصوص التي تشير (بصيغة المذكر هذا المرة) إلى أن "في

---

٣٧٤. نجد تفاصيل إضافية في وصف البراق في بعض الروايات. لكنها صغيرة وتخلو من أية دلالة هامة. فالبيهقي في *دلائل النبوة* يذكر تفاصيل في رواية أبي سعيد الخدري لا نجدها عند ابن هشام. فإنه يروي على لسان الرسول أن البراق "دابة ... شبيهة بدوابكم هذه، بغالكم هذه، مضطربة الأذنين..." (البيهقي، ٢:٣٩٦). أما ابن سعد فيشير إلى كون البراق (وبصيغة المؤنث) "كانت طويلة الظهر طويلة الأذنين" (ابن سعد، ١:٢١٤) ولعل الغاية من ذكر تفاصيل كهذه هي تقريب صورة البراق إلى ذهن المجتمع الذي تخاطبه الروايات أكثر منها تفصيل الرواية وزخرفتها. ولعل هذه البساطة في أوصاف البراق تؤكد على كون الروايات تعود إلى فترة مبكرة في الإسلام حين كان الفن الإسلامي بسيطا بعد خاليا من الزخارف التي درجت فيما بعد في العمارة الإسلامية، والتي بدأت تزين القصور والمساجد ابتداء من زمن الأمويين. فالرواية لا تساير إذا ذوق العباسيين الفني الذين كتب لهم ابن اسحق السيرة.

٣٧٥. لا نعثر في حديث الخدري في *سيرة* ابن هشام عن صعود الرسول على المعراج على أي ذكر للبراق "فأصعدني صاحبي (أي جبريل) فيه (أي في المعراج)...". (ابن هشام، ٣:٢٤٠)، وابتداء من هنا يغيب ذكر البراق عن النص. وفي رواية ابن سعد "وخرج معي جبريل لا يفوتني ولا أفوته حتى انتهى بي إلى بيت المقدس، فانتهى البراق إلى موقفه الذي يقف فربطه فيه، وكان مربط الأنبياء قبل رسول الله ...) عاد إذا وربط ركوب هذه الدابة بالأنبياء. وكانت هذه وسيلته للتخلص في روايته إلى موضوع لقاء الرسول بالأنبياء في القدس، وإمامة محمد لهم في الصلاة (ابن سعد، ١:٢١٤). ويمكننا أن نلاحظ في كتاب أرنولد كيف تطورت صورة البراق في فن التصوير الإسلامي وكيف دخلت إليها عناصر فنية أغنتها وبلورت البعد الغيبي والأسطوري الخرافي فيها

Thomas W. Arnold: *Painting in Islam : A study of the Place of Pictorial Art in Muslim Culture*. (Oxford: The Clarendon Press, 1928), 118-122.

٣٧٦. ابن هشام، ٢:٣٩٧.

مشفريه جناحان يحفز بهما رجليه، يضع يده في منتهى طرفه ..." [٣٧٧]. وهذا الوصف لأجنحة البراق، ولإمكاناته التي تفوق الطبيعة في قطع المسافات لهو من العناصر الخرافيّة والأسطوريّة الهامّة التي اقتحمت روايات السيرة النبويّة والأدب الإسلامي في فترة مبكّرة. ولن ننسى الصبغة الدينيّة التي صبغت بها بعض الروايات البراق "وهي الدابّة التي تحمل عليها الأنبياء قبله"[٣٧٨] وهذا البُعد الديني في البراق يتجلّى في رواية قتادة[٣٧٩] حيث "شمس" البراق وتردّد في قبول الرسول على متنه، ما استتبع تدخّل جبريل وعتابه له بالإشارة إلى كون الرسول "أكرم عباد الله الذين امتطوا هذه الدابّة"، التي كما أوضحت الروايات السابقة اختصّ الأنبياء بركوبها. ممّا جعل البراق "يستحي" و"يرفضّ عرقاً" و"يقرّ حتى ركبته"[٣٨٠] تعبيراً ليس عن إكرام الرسول فحسب، بل عن مكانته التي

---

٣٧٧. ابن هشام، ٢:٣٩٧. رواية الرسول وستار عائشة

٣٧٨. ابن هشام، ٢:٣٩٧. جاء في سفر التكوين (٢٢:٣) أنّ إبراهيم حين صعوده لتقدمة الذبيحة، أي ابنه اسحق بحسب السياق اليهودي، "بكّر صباحاً وشدّ على حماره...". أمّا في العهد الجديد فنشاهد الدابّة ذاتها في مشهد الشعانين "ووجد يسوع جحشاً فجلس عليه كما هو مكتوب" (يوحنا ١٢:١٤). والمقصود بقوله "كما هو مكتوب" الإشارة إلى نبوءة زخريّا النبي "ابتهجي جداً يا ابنة صهيون اهتفي يا بنت أورشليم. هوّذا ملكك يأتي إليك هو عادل ومنصور ووديع وراكب على حمار وعلى جحش ابن أتان" (زخريّا ٩:٩). ونلاحظ في هذه الآيات أنّ صورة المطيّة هذه ارتبطت بإبراهيم أبي التوحيد كما تعلّقت بأورشليم والدخول إليها وهي رمز التوحيد ومركزه المحوري كما أشرنا في الفصل الثاني. ويشير أرنولد في كتابه عن *التصوير في الإسلام*(Arnold, 188.)، إلى رغبة لدى المؤلّفين المسلمين في تجاوز صورة البراق كدابّة بسيطة عبر إضافة بعض التفاصيل والأوصاف إليها. وهذا في رأيي يعود إلى هاجس المسلمين وحاجتهم إلى التوكيد على صورة الرسول الممجّدة في الإسراء والمعراج، بينما رمت الأناجيل إلى إظهار بساطة المسيح واتضاعه.

٣٧٩. ابن هشام، ٢:٣٩٨.

٣٨٠. ابن هشام، ٢:٣٩٨.

تفوق سائر الأنبياء سموا، وهذا من الهواجس الإسلامية الدينية القديمة التي عبرت عنها روايات الإسراء والمعراج. فمحمد ليس نبيا عاديا كسائر الأنبياء بل هو " أكرم عباد الله"[٣٨١] وأمته بخير أمة أخرجت للناس (آل عمران، ١١٠).

هكذا نرى أنه، عبر المزج بين العناصر الخرافية الأسطورية الشعبية وبعض الأفكار الدينية، استطاع البراق أن يؤدي وظيفته الحكائية في تأمين المواصلات بالسرعة الملائمة للمعجز الحاصل، والمساهمة في إكرام الرسول. أما بالنسبة إلى القيمة الأدبية التراثية للبراق في روايات السيرة، فإنه يغني البعد الأسطوري في الرواية عبر تزويد الحكاية بعناصر غيبية لا علاقة مباشرة لها بالدين. وهو خير مثال للخيال العربي الإسلامي في استعارته لصور من التراث الأسطوري العالمي كصورة الخيل المجنح، من أجل تعبيره عن الماوراء وسعي الإنسان إلى اختراقه.

خامسا: <u>الأنبياء آدم وإبراهيم وعيسى وموسى</u>

تتعدد الإشارات في روايات الإسراء والمعراج إلى موضوع لقاء الرسول بسابقيه من الأنبياء وصلاته فيهم إماما[٣٨٢]. ونلاحظ حرص أكثر من نص من نصوص السيرة

---

٣٨١. ابن هشام، ٢:٣٩٨؛ ابن سعد، ١:٢١٤.

٣٨٢. ابن هشام، ٢:٣٩٧، البيهقي، ٢:٣٥٨؛ ابن سعد، ١:٢١٤.

على التفصيل في الحديث عن أوصاف هؤلاء الأنبياء وملامحهم الجسديّة[٣٨٣]. هذا الوصف التصويري يذكّرنا بالإيقونة لأنّه محاولة نقل صورة مقدّسة للنبي عبر التوكيد على وصف بعض ملامحه. وقد عاد الرسول والتقى الأنبياء واحداً فواحداً في السموات، وكان لكلّ منهم وظيفته الخاصّة وملامحه.

آدم هو رمز الإنسان في خيره وشرّه. فهو يميّز الأرواح، ممهّداً لمعاينة الرسول في السماء الدنيا الناس موزّعين حسب أنواع آثامهم في جحيم عذاباتهم[٣٨٤]، وفي هذا إشارة واضحة وتثبيت للإيمان بعقيدة الثواب والعقاب.

إبراهيم الذي يتربّع على رأس الهرم النبوي هو رمز التوحيد الأهمّ. لهذا كان في المحطّة الأخيرة السابقة للحضرة الإلهيّة.

عيسى يرمز إلى الديانة المسيحيّة التي يعترف الإسلام "بسماويّتها" من جهة ليعود فيتخطّاها من جهة ثانية، كما فعل النبي العربي حين عبر عنه في سمائه الثانية.

أمّا موسى فإلى الديانة اليهوديّة التي تمكّن الرسول أيضاً من تجاوزها[٣٨٥]. وكون موسى هو رمز الناموس الأوّل الذي قصر بنو إسرائيل عن عيشه، جعله يستحقّ دور

---

٣٨٣. ابن هشام، ٢:٤٠٠؛ ابن اسحق، ٢٩٥؛ الطبري، *جامع البيان*، ١٥:١١-١٢؛ البيهقي، ٢:٣٨٧؛ ابن سعد، ١:٢١٥-٢١٦.

٣٨٤. ابن هشام، ٢:٤٠٥-٤٠٦؛ البيهقي، ٢:٣٩٢-٣٩٣.

٣٨٥. الحاجة إلى تخطّي الديانتين اليهوديّة والمسيحيّة تشير إليها روايات عديدة حين تصف ارتقاء محمد أثناء عروجه إلى مقام أعلى من موسى وعيسى. وتتميّز رواية الخدري في *دلائل النبوّة* عن سواها من النصوص بإشارة خاصّة إلى موضوع تجاوز محمد لدعوتي اليهود والنصارى. وذلك في إشارتها إلى

النبي المشير الذي ينصح محمدا بالسعي إلى تخفيض عدد الصلوات كي لا يثقل على كاهل أمته. وهذا من التفاصيل الحكائية التي إن أكدت على شيء فهي تؤكد على كونه جاء ليرمم أو يكمل وأمته المسلمة ما فشل موسى وأمته اليهودية في عيشه، وهذا هو الموقف النهائي من اليهودية الذي بلوره الإسلام حين اصطدم ويهود المدينة، مما يوحي بأن ما تذكره نصوص المعراج عن دور موسى كمشير في موضوع تأسيس الصلوات الخمس يعود على الأرجح إلى الفترة المدنية المبكرة حين بدأ الموقف من اليهود يأخذ شكله النهائي. وتؤكد هذه الرواية أيضا دالة محمد لدى الله، إذ إن الرسول بعد الإصغاء إلى موسى يذعن لرأيه ويطلب إلى الله تخفيف الصلاة، ويكرر الطلب أكثر من مرة، والله يستجيب له في كل مرة[٣٨٦].

ومفاد الكلام أن الأنبياء الثلاثة الذين صلوا مع محمد في بيت المقدس فأمهم، ثم عاد فالتقاهم في السماء، ليسوا سوى رموز تساهم في إغناء صورة محمد المقدسة عبر ربطه بالتراث النبوي الإبراهيمي، والتوكيد بالتالي على مكانته الاستثنائية والرفيعة في جماعة الأنبياء، الذين بعث محمد ليختم رسالتهم "السماوية" ويكملها. وقد شبه نفر من الباحثين المعاصرين مشهد اللقاء بين الرسول والأنبياء بمشهد تجلي المسيح على طور

الدعاة الذين حاولوا استمهال النبي في طريقه إلى بيت المقدس بغرض استدراجه إلى مذهبهم. ولكن محمدا تخطاهم وتجاوز التجربة (البيهقي، ٢:٣٩١). وقد أشرنا في الفصل الثاني إلى أهمية فكرة التخطي هذا بالنسبة إلى بناء الهوية الدينية.

٣٨٦. ابن هشام، ٢:٤٠٧-٤٠٨؛ البيهقي، ٢:٣٩٥.

ثابور في الأناجيل الثلاثة الإيزائية[٣٨٧].

سادساً: <u>الملائكة في السموات</u>

دورهم ثانوي، فهم يلاقون النبي ويظهرون رفعة مكانته الدينيّة. ويخدمون الحاجات التفصيليّة المكمّلة للروايات (accessories) معطين إيّاها طابعاً دينيًّا مقدّساً. فإنّ الحضور الملائكي[٣٨٨] من شأنه أن يكمّل صورة السماء كعالم يختلف عن واقع الأرض، كما أنّه يزيّن صورة الرسول الذي استحقّ أن يدخل هذا العالم ويتعرّف إلى سكّانه الذين يقرّون بدورهم بسمو مكانته الدينيّة والإنسانيّة ويؤكّدون على أصالة دعوته.

سابعاً: <u>قريش، أبو بكر، أم هانئ، القوافل التي التقى بها الرسول</u>

كلّ هؤلاء ليسوا شخصيّات بالمعنى الروائي بل تفاصيل تغني الروايات وتكمّلها، كي ترفع من شأن الرسول وتؤكّد حقيقة خبرته، وتصدّق عليها. فهم شهود على حقيقة ما جرى سواء أبو بكر الذي دعي "صدّيقاً" بعد الإسراء[٣٨٩]، أو أم هانئ التي شهدت وروت ما جرى مع قريش، أو جاريةُ أمّ هانئٍ الحبشيّة، أو القوافل المسافرة التي التقت بالرسول

---

٣٨٧. Gerhard Bowering, *The Encyclopedia of Religion* IX(1987), s.v. "Mi'rāj," 554.

٣٨٨. رواية الخدري عند ابن هشام، ٢:٤٠٣؛ والبيهقي، ٢:٣٩١-٣٩٢؛ تومىء إلى حضور أعداد هائلة من الملائكة في السماء الدنيا...

٣٨٩. ابن هشام، ٢:٣٩٨-٣٩٩.

وأنت لتشهد للقائها به، أو القرشيّون الذين مهّدوا بتشكيكهم لموقف أبي بكر الذي يشبه إلى حدّ بعيد قصّة توما تلميذ المسيح الذي اتخذ الشكّ طريقاً إلى اليقين[٣٩٠]. وهذه الإشارات العديدة إلى الدعوة إلى تصديق ما خبره الرسول إن في الآيات الذي أنزلها الله فيمن ارتدّ بعد أن رفض أن يصدّق خبر الإسراء، أم في مقدّمة ابن بكير والبكّائي عن "قدرة الله وسلطانه" في إحداث معجزات كهذه هي من أهمّ الهواجس الفكريّة التي احتاج الإسلام إلى أن يدافع عنها من أجل بناء وصون هويّته الدينيّة.

د. "الحبكة" الروائيّة

ولا بدّ من التساؤل، بعد قراءة هذه النماذج من نصوص الإسراء والمعراج في كتب السيرة، عن طبيعة الحبكة المتشكّلة فيها. والواقع أنّنا نلمس في الروايات صنفين اثنين من الحبكات:

الصنف الأوّل، وهو حين نجد في مؤلّف عدداً من الروايات المستقلّة أصلاً والمتباينة المصادر مجموعةً في سياق واحد وفي تسلسل يربط النصّ منها بالآخر، فتبدو وكأنّها رواية واحدة تخبر عن الإسراء والمعراج؛ كما في نصوص ابن هشام وابن سعد، اللذين رتّب كلّ منهما نصوصه في قالب روائي واحد.

٣٩٠. ابن هشام، ٢:٤٠٢-٤٠٣؛ البيهقي، ٢:٣٩٥-٣٩٦. وراجع أيضا الإصحاح العشرين من إنجيل يوحنا حيث قصة شك توما الشهيرة.

أمّا الصنف الثاني من الحبكات فهو ما نجده ضمن البنية الداخليّة لرواية من الروايات التي قد تحتوي على عقدة وعلى حلّ لهذه العقدة؛ كما في رواية أمّ هانيء[٣٩١]...

فإنّنا لاحظنا أنّ نصوص الإسراء والمعراج عند البكّائي إنّما هي روايات متفرقة جمعت في محاولة بناء سياق واحد، وربَطَها الرواة المؤلّفون بشيء من الدراية فتكاملت. إلاّ أنّنا إذا ما حاولنا تحليل حبكتها من المقدّمة، إلى تطوّر الأحداث، فالعقد والحلول، نجد أنّها نصّ وصفي تبجيلي أكثر ممّا هي قصّة تحتوي على عقد تتفتّح وتتصاعد إلى ذروة، قبل أن يأتي الخلاص. فالبعد التصاعدي في روايات الإسراء والمعراج هو تصاعد في الوصف والتصوير. تصاعد في صورة محمّد التي تدخل المقدّس وتنمو فيه وترتقي قبل أن تكتمل في لقاء ربّها والحوار معه. وقد يؤكّد هذا الأمر إهمال الروايات لوصف طريق العودة إلى مكّة، فقد اكتفت رواية أمّ هانئ بالإيماء إلى إخبار الرسول إيّاها ومن معها بما جرى له ليلاً، وما صادفه في الطريق[٣٩٢]. فإنّ طريق العودة ليس لها أن تزيد أو تنقص شيئاً من هذه الصورة المقدّسة للرسول التي يبقى رسمها الهاجس الأوّل والأخير الذي تعبّر عنه روايات الإسراء والمعراج في كتب السيرة النبويّة. الحبكة في هذه الروايات هي إذاً حبكة زائفة. هذا فيما يتعلّق بالروايات مجموعةً معاً (أي الصنف الأول من الروايات). غير أنّنا نجد العناصر المتكاملة للحبكة القصصيّة ضمن بعض النصوص

---

٣٩١. ابن هشام، ٢:٤٠٢-٤٠٣.

٣٩٢. ابن هشام، ٢:٤٠٢-٤٠٣.

(الصنف الثاني) كما أخبرت به أم هانئ عن إسراء الرسول. إذ إنّ الأحداث تتدرج في هذا النصّ من المقدّمة التي تشير إلى إطار للأحداث ليلي، ما بين صلاة العشاء وصلاة الفجر، وإلى إطار مكاني واضح لانطلاق الرحلة هو منزل أم هانئ في مكّة، ثم تتدرّج الأحداث من إخبار الرسول من كان معه في البيت بما جرى له، وذهابه إلى قريش، وإنكارهم ما جرى، وتفاقم الأمر حين ذهبوا الى أبي بكر الذي عبّر عن اندهاشه. وهنا ذروة المشكلة أو العقدة. إلاّ أنّ الأزمة تنفرج حين يعاين الرسول عجباً جديداً هو "المسجد الأقصى" الذي ينزل أمامه، فيصفه لأبي بكر ويؤكّد حقيقة المعجز الذي جرى له[٣٩٣].

فروايات الإسراء والمعراج نوعان إذاً: أوّل وصفي تصويري وتمجيدي للرسول أو ينسج إيقونة له، وثانٍ تعليمي فإمّا أن يعبّر عن إكرام الرسول فيساهم بالتالي في بناء إيقونته، أم أنّه يجيب عن حاجات فقهيّة متعلّقة بالصلاة والعبادة... أو يؤكّد على ضرورة الإيمان بالعجب الحاصل لمحمد، دون نسج حبكة متكاملة للأحداث.

هـ. الأفعال بين الوصف والحركة

سوف نحصي الأفعال في بعض النماذج من الروايات لندرس عنصر الحركة فيها، ونستفيد قدر الإمكان من مدلولاته.

---

٣٩٣. ابن هشام، ٢:٤٠٢-٤٠٣.

الجدول رقم (٢): الأفعال في روايات ابن مسعود[٣٩٤]

الرسول	البراق	الأنبياء	جبريل	الكؤوس	قائل	أمة الرسول
أُتي		تُحمل				
	تَضَعُ					
حُمل			خَرَجَ به			
يَرَى						
انتَهى						
وَجَدَ		جُمعوا له				
صلّى						
أُتي						
قَال						
فسَمعتُ					يَقول	
				عُرضت		
إن أخذَ						
غرق						غرقت
إن أَخَذَ						

٣٩٤. ابن هشام، ٢: ٣٩٧.

غوَى						غوَت
إن أخَذَ						
هُدي						هُديت
فأخذتُ						
فشَربت			فقالَ			
هُديت						هُديت

من أصل تسعة وعشرين فعلاً موزّعاً على سبع "شخصيّات"، يرتبط ثمانية عشر فعلاً بالرسول. فهو محور الرواية إذاً. أربعة أفعال لها علاقة بأمّة الرسول. تشير هذه الأفعال إلى شيء من التماهي (Identification) ما بين الرسول وأمّته التي تَحصدُ بشكل تلقائي ثمار خياره في تجربة الكؤوس. ممّا يؤكّد بجلاء كثافة حضور الرسول في مشهد الإسراء، ويعطي أفعاله وقراراته تأثيراً في مصير أمّة المسلمين ودعوتها. فإنّ مشاركته في دعوة الإسلام تتعدّى بحسب هذه الروايات تلقّيه الوحي ونقله إلى الناس إلى اتخاذ القرارات السليمة التي من شأنها أن تنجّي المسلمين وتدبّر أمورهم.

الجدول رقم (٣): الأفعال في حديث الحسن [٣٩٥]

الرسول	جبريل	البراق
قال		
	جاءني	
	همزني	
فجلست		
فلم أر		
فعدت		
	جاءني	
	همزني	
فجلست		
فلم أر		
فعدت		
	جاءني	
	همزني	
فجلست		

٣٩٥. ابن هشام، ٢:٣٩٧.

	فأخَذَ (بعضدي)	
فقمتُ		
	فخَرَجَ (بي)	
		يَحفزُ
		يَضعُ
		فحَمَلَني
	خَرَجَ (معي)	
	لا يفوتني	
ولا أفوته		

هذه الأفعال موزعة ما بين الرسول وجبريل بالتساوي. إلا أننا نلاحظ أن الأفعال التي فاعلها جبريل ترتبط بالرسول إما بضمير نصب (مفعول به) أو بشبه جملة تعود إلى محمد، هذا يؤكد من جديد كون هذه النصوص تتمحور حول الرسول. فإن حضور محمد هو مركز الثقل أو النقطة المحورية في النص (Prophetocentrism) .

الجدول رقم (٤): الأفعال في حديث قتادة[٣٩٦]

الرسول	البراق	جبريل	عبد لله أكرم من محمد
لما دنوت			
لأركبه			
	شمس	فوضع	
		قال	
	ألا تستحي		
	مما تصنع		ما ركبك
	فاستحيا		
	ارفض عرقا		
	قر		

محور الرواية كما يبدو ههنا هو البراق. لكن الفعل المحوري في النص هو "ما ركبك عبد لله أكرم من محمد"[٣٩٧]. الحديث عن البراق يرمي إذا إلى إيصال الفكرة اللب وهي أن الرسول أكرم الأنبياء. فنعود بهذا إلى التمحور حول الرسول (Prophetocentrism).

٣٩٦. ابن هشام، ٢:٣٩٧.

٣٩٧. ابن هشام، ٢:٣٩٨.

الجدول رقم (٥): الأفعال في حديث أم هانئ[٣٩٨]

الرسول	أم هانئ ومن معها	الناس	الجارية	من لاقاهم الرسول في طريقه
ما أسري به إلا.../ نام / فصلى/ ثم نام	ونمنا			
أهبنا / لما صلى	صلينا معه			
قال / لقد صليت	كما رأيت			
ثم جئت / فصليت / ثم صليت	كما ترين			
ثم قام / ليخرج	فأخذت			
فتكشف عن بطنه/ لا تحدث		فيكذبوك/ ويؤذوك		
قال / لأحدثنهموه	قالت / فقلت		اتبعي/تسمعي	
ما يقوله للناس		وما يقولون		
فلما خرج / أخبرهم		فعجبوا/ وقالوا		
		لم نسمع		
مررت				فأنفرهم
				فند لهم بعير
فد للتهم / ثم أقبلت				

٣٩٨. ابن هشام، ٢: ٤٠٢-٤٠٣.

مررت				خطوا
فوجدت / فكشفت				
وشربت ثم غطيت				يصوب/ يقدمها
		فابتدر/ فلم يلقهم		
كما وصف		وسألوهم		فأخبروهم
				وضعوه/ غطوه/ هبوا/ وجدوه/ غطوه/ لم يجدوا
		سألوا		فقالوا
صدق				أنفرنا/ ند / فسمعنا
يدعونا				أخذنا

لا بد من ملاحظة أمرين في أفعال هذه الرواية: أولهما، التشديد على موضوع الصلوات (إذ يرد فعل صلى خمس مرات في مطلع الرواية). والصلاة من أبرز الموضوعات التي ارتبطت بها نصوص الإسراء والمعراج كما نلاحظ في مواضع عدة في الروايات[٣٩٩]. ويظهر ذلك بوضوح حين ساوم الرسول الله على عدد الصلوات اليومية التي يبدو فرضها وتأسيسها غاية المعراج أو الرحلة. أما الأمر الثاني ففكرة تصديق الرسول. فإن رواية أم هانئ تهدف، من خلال التفصيل في رواية الحوار الذي جرى ما

---

٣٩٩. كما شاهدنا في هذه الرواية وكما في النصوص التي تذكر إقرار الصلوات اخمس.

بين الرسول والقرشيين، إلى التوكيد على صحة ما رواه الرسول وعلى صدقه. هذا الأمر نجده واضحا في ما أخبر به الحسن عن تصديق أبي بكر للرسول الذي أدى إلى تسميته بالصديق، وما ذكره أيضا عن أسباب نزول الآية القرآنية فيمن ارتد[٤٠٠].

ولن نتناول كل الأفعال الواردة في رواياتنا فإننا نكتفي بهذا المقدار من الأمثلة للتوكيد على الأمور التالية:

أولا: لا تتمحور الحركة في نصوص الإسراء والمعراج حول الله بل حول شخص الرسول أو بالحري صورته. فإن نصوص الإسراء والمعراج هي من صنف الأدب الديني الذي لا مانع فيه في أن تدور الشمس حول القمر. فإنه على الرغم من أن الرسول ينتقل عبر حركته الأفقية والعمودية من مكة إلى بيت المقدس فالسموات، فإن هذا يؤدي إلى ولادة حركة من نوع آخر هي عبارة عن حقل مغنطيسي يتشكل حول الرسول ويجعل الأماكن والشخصيات الأخرى تدور من حوله. فالحركة الحقيقية في هذه النصوص هي إذا انتقال بالرسول من العادي إلى المقدس، حيث يضحي هو محور الإشعاع أو مصدره في الرواية.

ثانيا: فكرة الصلاة بالغة الأهمية في النصوص والتماهي بين الرسول وأمته يجعل منها معراج المؤمن.

ثالثا: فكرة إكرام الرسول أساسية في النصوص وترافقها الإشارة إلى نوع من وحدة الحال بين النبي وأمته.

---

٤٠٠. ابن هشام، ٢:٣٩٨-٣٩٩.

رابعا: فكرة تصديق المعجزة هي أيضا من الهواجس الفكرية التي تعبر عنها هذه الروايات.

و. المنحى التصويري في الروايات، الرسم بالكلمات

تكثر في نصوص الإسراء والمعراج التي بين أيدينا المقاطع التصويرية التي تركز على الوصف والتي يتوقف فيها فعل الحركة لتطغى الصورة. مثال ذلك ما رواه الرسول عن أوصاف إبراهيم وموسى وعيسى[٤٠١]، أو ما روي عن الرسول نفسه من صفات على لسان علي بن أبي طالب، سواء من الملامح الجسدية، أو الروحية، أو الأخلاقية الحميدة[٤٠٢]. وبالإضافة إلى صور الأشخاص، نجد هذه الصورة للسماء المقسمة إلى طبقات سبع والأنبياء موزعون فيها. وصورة النار وخازنها العابس، وما يحيط بهذا المشهد من ترهيب وهول ووصف فني "كشف عنها غطاؤها ففارت وارتفعت، حتى ظننت لتأخذن ما أرى... فقال لها اخبي، فرجعت إلى مكانها الذي خرجت منه. فما شبهت رجوعها إلا وقوع الظل..."[٤٠٣]. ولعل وصف هذا المشهد هو أكثر المقاطع تفننا وصنعة أدبية، إذا ما قيس على النصوص التي بين أيدينا لما فيه من تشبيه تصويري يرمي إلى التوكيد على فكرة الثواب والعقاب. أما مشاهد الأئمة وعقابهم في السماء الدنيا، فهي

---

٤٠١. ابن هشام، ٢:٤٠٠؛ ابن اسحق، ٢٩٥-٢٩٦؛ الطبري، *جامع البيان*، ١١-١٢؛ ابن سعد، ١:٢١٥-٢١٦؛ البيهقي، ٢:٣٩٢-٣٩٤.

٤٠٢. ابن هشام، ٢:٤٠١-٤٠٢.

٤٠٣. ابن هشام، ٢:٤٠٤.

الأخرى نصوص تصويريّة شديدة البعد عن السرد[٤٠٤]. والحقّ أنّنا إذا ما أردنا أن نشبّه القصص السرديّة بالأفلام ذات الصور المتحرّكة المتتابعة، فإنّنا نشبه نصوص الإسراء والمعراج التي بين أيدينا بالفيلم الجامد الذي تعرض صوره بشكل متقطّع (Slides Projection) ولا يربط بينها سوى تسلسل الصور وترتيبها في غياب الحركة أو انشغالها في التصوير. أمّا موضوع "الفيلم" فهو تربوي تعليمي ديني يصوّر السماء أو الماوراء كما احتاج الإسلام أن يراه في مرحلة مبكّرة من تاريخه. وأمّا أسلوب التصوير فهو بسيط خال من التلوين (فيلم بالأسود والأبيض). فالصور في هذه النصوص بسيطة بل بدائيّة من حيث تقنيّات الرسم إذ النصوص فقيرة فيما يتعلّق بالأساليب البلاغيّة، لكنّها حريصة كلّ الحرص على إبراز موضوعها والتعبير عنه بوضوح. وربّما كان هذا الوضوح من الأسباب الهامّة التي أدّت إلى الاقتصاد في الوصف أو "الرسم من غير تلوين". ولكن ما طبيعة هذا التصوير وهل هو تصوير واقعي أم رسم من نوع آخر؟ هذا ما سنحاول أن نجيب عنه.

ز. خصائص الرحلة

٤٠٤. والحق أن هذه الكثافة من النصوص التصويرية في روايات الإسراء والمعراج، لهي خير برهان على هذا الهاجس الديني التصويري الحاضر بقوّة في النصوص. وهو إن أكد على شيء فهو يؤكد على بعد إيقونوغرافي أساسي في بنية هذه الروايات.

تتداخل في "رحلة" الإسراء والمعراج التي ندرسها ثلاثة أنواع من العناصر أو الأبعاد: فالعنصر الأول هو العنصر الأرضي "الواقعي" و"التاريخي"؛ العنصر الثاني هو البعد الديني السماوي والماورائي؛ أما العنصر الثالث فهو بعد أسطوري يقحم نفسه في الروايات رابطا إياها بتراث أساطير المنطقة والحضارات التي تأثر بها الإسلام، وأدب الرحلة الذي شاع في الملاحم التراثية الكبيرة. هذا وقد خصصنا الفصل الثاني لتناول كل ما يتعلق بالخلفية التاريخية أو الواقعية والإيديولوجية لنصوص الإسراء والمعراج. لذا سنقف ههنا عند البعدين الأسطوري والديني لهذه المرويات.

١. *البعد الأسطوري*

أول عنصر أسطوري يطالعنا في رواية ابن مسعود هو البراق، هذه الدابة أو المطية الغريبة ذات الأجنحة والقدرات الخارقة. فقد كان لا بد من وسيلة نقل فائقة تؤمن اختراق المسافات والزمن لتبلغ بالرسول أرض القدس الأرضية ثم تلك السماوية بلمح البصر. كذلك تصرف جبريل وردة فعله إزاء محمد حين "شمس" البراق، الذي يضفي على الرواية طابعا أسطوريا خياليا واضحا[٤٠٥]. أما تجربة الكؤوس وما نتج عنها من هدي للرسول وأمته ومن تحريم للخمر، أفلا تبدو أسطورية في مناخها ومغزاها وبعدها

---

٤٠٥. ابن هشام، ٢: ٣٩٧-٣٩٨.

التخييلي؟[٤٠٦] وما روي عن نزول صورة المسجد الأقصى أمام الرسول حين أحرج أمام قريش فاضطر أن يبرهن عن صدق روايته عن الرحلة[٤٠٧]، وما جاء في وصف النار وخازنها وعذابات الآثمين[٤٠٨]، وتبشير الرسول لزيد بن الحارثة "بالجارية اللعساء" التي تنتظره في الجنة[٤٠٩]... كل هذه العناصر تعطي رحلة الإسراء والمعراج منحى أسطوريا وتثبت ما أورده مصطفى الجوزو في كتابه[٤١٠] من أن "للعرب أسلوب في رواية الأسطورة يشترك، في بعض عناصره مع أساليب الأمم الأخرى، ويخالفها، في بعض آخر"[٤١١]، وما أشار إليه من أن "الأبعاد غير عادية في الأسطورة العربية: اليوم بألف عام... وخطوة آدم... كالمسافة بين قرية وقرية، والولي يقطع الأبعاد في لمح البصر، وخطى المؤمنين يوم القيامة مد النظر... ويوافق هذه الأبعاد الهائلة عنصر الإدهاش الذي يتمثل في تصوير الأشياء الثمينة الغريبة، المصنوعة من الذهب والأحجار الكريمة... فالإدهاش هنا

---

٤٠٦. ابن هشام، ٢:٣٩٧. وقد تكررت هذه الرواية في مواضع عدة في حياة الرسول في كتب السيرة. وقد تناولها بيركلاند في دراسة مفصلة.

Harris Birkeland, *The Legend of The Opening of Muhammed's Breast,* (Uppsala: Almquist and Wiksells, 1955).

٤٠٧. ابن هشام، ٢:٣٩٨-٣٩٩.

٤٠٨. ابن هشام، ٢:٤٠٤.

٤٠٩. ابن هشام، ٢:٤٠٧.

٤١٠. مصطفى علي الجوزو، من *الأساطير العربية والخرافات*، الطبعة الثانية (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٠).

٤١١. الجوزو، ٣٣.

على الضوء والبريق واللون والحركة، وتصحيحه صور غريبة أخرى مثل النوق المجنحة ..."[٤١٢]. ولما لا نعتبر ما روي عن الإسراء والمعراج في كتب السيرة أدبا إسلاميا أسطوريا دينيا "آخذين في الاعتبار أن ما يخرج عن النص القرآني الصريح أو عن الحديث النبوي الصحيح يمكن أن يعد أسطورة إذا تكاملت له عناصرها كما اعتبرنا أن التفاصيل التي أضافها الرواة على القصص القرآني بما يخرج عن نطاق الممكن ويدخل في ما فوق الطبيعة ... إن هو إلا أسطورة من أساطير الآخرين"[٤١٣].

٢. *البعد الديني*

ونقول مع الجوزو أن روايات الإسراء والمعراج أدب اسطوري أصيل وهي "عربية إسلامية" لأن صاغتها مسلمون طبعوها بطابع دينهم، وهذا الطابع الديني يتمثل في هذه النصوص في أمور عديدة، كمحطات الرحلة: فمحطة الانطلاق "مكة" أو "المسجد" أو "الحجر" كلها رموز دينية لها مدلولات في الوجدان الإسلامي الديني. كذلك بيت المقدس ثم السموات... أما شخصيات الرحلة كجبريل أو الأنبياء أو الملائكة فكل هؤلاء لهم دلالتهم الدينية الواضحة. وسيلة النقل الأسطورية "البراق" أعطيت مدلولا دينيا بطريقتين: أولا بالإشارة إلى كونه الدابة التي يمتطيها الأنبياء، وثانيا بكونه برهانا، كما جاء في

---

٤١٢. الجوزو، ٣٦-٣٧.

٤١٣. الجوزو، ٥٣.

المصادر، على أن رحلة الرسول جرت بالجسد لا بالروح، وهي مسألة كلامية هامة[٤١٤] ومثل هذه القضية ما جاء في بعض الروايات عن إيقاظ جبريل للرسول غير مرة حين "همزه" ثلاثا. هذا يشير بالطبع إلى قضية الإسراء باليقظة لا بالمنام[٤١٥]. وكذلك ما روي عن إمكانية أن تكون الرحلة رؤيا من الرؤى، وما ورد عن الصلوات، والثواب والعقاب، والتوكيد على دعوة محمد ومكانته الفريدة ما بين الأنبياء والمرسلين. و"الجارية اللعساء" في الجنة[٤١٦].

كل هذه العناصر تجعل من نصوص الإسراء والمعراج ضمن روايات السيرة النبوية، أدبا عربيا دينيا إسلاميا يجسد الذاكرة الإسلامية ويساهم في بناء الهوية الإسلامية عبر إحضار صورة مقدسة للنبي محمد ولرسالته متجذرة في تاريخ الديانات الإبراهيمية الموحدة من جهة، ولها فرادتها من جهة أخرى. وقد استتبع هذه النصوص المبكرة تطور

---

٤١٤. في روايتي عائشة ومعاوية. ابن هشام، ٢:٣٩٩–٤٠٠؛ ابن اسحق، ٢٩٥؛ الطبري، *جامع البيان*، ١٢–١٣. راجع مقالة رؤيا في *الموسوعة الإسلامية*.
T.Fahd: "Ru'yā", *E.I.*², VIII(1995), 645-647.

٤١٥. ابن هشام، ٢:٣٩٧.

٤١٦. حضور هذه الجارية في روايات الإسراء والمعراج يعبر في رأينا عن واقع هام في الإسلام هو هذا البعد الهيدوني (Hydonism) الذي يصور العقلية السائدة في الأوساط الاجتماعية التي تفتح فيها الفكر والوعي الإسلاميين، ما أدى إلى تسرب هذا البعد إلى الوجدان الإسلامي الديني.

أدبي أدّى إلى ولادة نوع أدبي مركّب (Complex Literary Type) هو كتب المعراج سواء الصوفيّة منها أم تلك المختصة بالرسول[٤١٧].

٤١٧. Peter Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sīnā): With a Translation of the Book of the Prophet Muḥammad's Ascent to Heaven* (Philadelphia: University of Pensylvania Press, 1992), 109.

الفصل الخامس

خاتمة

لا شكّ في أنّ النبي العربي الذي خرج من لغط وثنيّة قريش، قد نجح في فرض دعوته الدينيّة الاجتماعيّة، لا على محيطه فحسب بل على الحضارة الإنسانيّة والتاريخ البشري. ولاريب في أنّ الرسول قد احتاج لتحقيق مشروع كهذا، إلى حنكة سياسيّة كبيرة ومقدرة قياديّة عالية، بالإضافة إلى معرفة دقيقة للحياة الاقتصاديّة التجاريّة وحركة القوافل، ودراية بسياسات القبائل وعقليّاتها الاجتماعيّة الدينيّة. هذا وينبغي ألاّ يغيب عن بالنا ما كان يتمتّع به محمّد من شخصيّة جذّابة، من أبرز صفاتها قوّة الحجّة والإقناع، وما كان يتحلّى به من صورة ذاتيّة (Self Image) دينيّة، انعكست على مجتمعه أيضاً، وهي صورة شديدة التأثير، قويّة النفاذ، تمثّل كلّ ما كان الإنسان العربي بحاجة إلى أن يراه في قائده، وتتجاوب مع تصوّره للنبي والقائد الرائد، في تلك المرحلة من تاريخ مجتمعاته.

ولقد حاولنا في دراستنا لروايات الإسراء والمعراج في إطار كتب السيرة النبويّة، أن نلقي ضوءاً على بعض هذه الحاجات والهواجس الاجتماعيّة الإنسانيّة التي تعبّر عنها النصوص، متلمّسين شيئاً من العلاقة الحيويّة بين الروايات وبين مؤلّفات السيرة كنوع

أدبي، فيما يختص بالتعبير عن هذه الحاجات. فتوصلنا إلى أمور عديدة لها علاقة برواية النصوص وبفنها الأدبي وبشعريتها:

فقد لاحظنا، في الفصل الأول، أن لا مانع علميا من أن تكون نواة روايات الإسراء والمعراج قد بدأت تتشكل قبل قيام حكم المروانيين. وإن كانت الحاجة إلى ربط سيرة الرسول والدعوة الإسلامية بسياق "تاريخ الخلاص"، التي بدأت برأينا منذ الفترة المكية الأولى في تاريخ الدعوة كما أشرنا في الفصل الثاني، لم تتبلور في أدبيات الإسلام إلا مع سيرة ابن اسحق، الذي بذل في "مبتدأ" كتابه الجهد الأكبر بغية تحقيق هذا الغرض.

وانصب الاهتمام في بحثنا على ملاحظة الرموز والإشارات المتعلقة بالتوحيد الإبراهيمي و"بتاريخ الخلاص"، فاتضح لنا أن في النصوص تعبيرا عن ثلاث حاجات رئيسة:

أولاها: حاجة الإسلام إلى الارتباط بسياق "تاريخ الخلاص" عبر الخروج من الواقع الوثني في مكة إلى الأفق التوحيدي الإبراهيمي في "المسجد الأقصى".

ثانيها: التأكيد على مكانة محمد الرفيعة بين أنبياء "تاريخ الخلاص"، الذين يلتقي بهم ويؤمهم في الصلاة، ويتجاوزهم في عروجه، مثبتا تفوق دعوته على "ما بقي من دعواتهم"، التي باتت بحاجة إلى رسول يكون خاتمة للنبيين عبر إصلاحه إياها.

وأما الثالثة، فهي الحاجة إلى تأسيس العبادة الإسلامية تأسيسا يتجلى في إقرار الصلوات الخمس في المعراج.

ومن المنطق أن تكون هذه الحاجات وما عبر عنها من نصوص وأدب قد برزت في مرحلة مبكرة من تاريخ الإسلام.

وقد عملنا على تحليل "صورة الرسول" في نصوص الإسراء والمعراج. فإذا بها بسيطة من حيث الصنعة الأدبية، خالية من التلوين والزخرف اللفظي البلاغي، لكنها شديدة التعبير عن رغبة الأتباع المؤمنين في تمجيد محمد عبر إظهار "البعد المقدس" في شخصه. وهي أشبه ما تكون بالإيقونات المسيحية التي طالما كانت أداة مرئية للعبادة والتبشير والتي تحفظ الإسلام عن قبولها، فظلت حاضرة في لاوعيه.

وربطنا الإسراء والمعراج بموضوع القبلة، اتجاه المؤمنين في الصلاة. فرأينا في انتقالها تعبيرا عن هاجس الاستقلال عن اليهود في العبادة، وعن اكتمال الهوية الإسلامية الدينية، في الفترة نفسها التي انتشرت فيها روايات الإسراء والمعراج، وتبلورت من جرائها صورة الرسول وعقيدة المسلمين.

هذا وتبقى نصوص الإسراء والمعراج في كتب السيرة النبوية وفي سواها من المصادر خير تعبير عن الحاجة الروحية إلى الارتباط بالسماء وعن شوق الإسلام إلى مدينة القدس، إيقونة السماء وبابها.

المصادر والمراجع

أولاً: العربيّة والمعرّبة

ابن اسحق، محمد: *كتاب المغازي والسير*. تحقيق سهيل زكار، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨.

ابن خلكان: *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*. تحقيق إحسان عباس، ٣-٤، بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٩-١٩٧٢.

ابن سعد، محمد: *الطبقات الكبرى*. ١ و٥، بيروت: دار بيروت ودار صادر، ١٩٥٧.

ابن شهاب الزهري، محمّد بن مسلم: *المغازي النبويّة*. تحقيق سهيل زكّار، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٠.

ابن هشام: *السيرة النبوية*. تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، الجزء الثاني، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٥.

أرسطوطاليس: *فن الشعر: مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد*. ترجمة وتحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣.

الأزرقي، محمد عبد الله: *أخبار مكة*. تحقيق فردينان فوستنفلد، نسخة مصورة عن الطبعة الأوروبيّة، بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٤.

الأسد، ناصر الدين: *مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية*. الطبعة الخامسة، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨.

الأعظمي، مصطفى: *دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه*. ١-٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٠.

الباشا، حسين: *التصوير الإسلامي في العصور الوسطى*. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٩.

البلاذري، أحمد بن يحيى: *أنساب الأشراف*. الجزء الأول، تحقيق محمد حميد الله، القاهرة: معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية ودار المعارف بمصر، ١٩٥٩.

البيهقي، أحمد بن الحسين: *دلائل النبوّة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة*. ٢، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٨٥.

جرار، ماهر: مراجعة كتاب *بداية الكتابة التاريخية عند العرب، أول سيرة في الإسلام: عروة بن الزبير بن عوام* لسلوى المرسي الطاهر"، *الأبحاث* (١٩٩٥)، ١٣٥-١٣٨.

__________: "مراجعة كتاب موتسكي *Die Anfange des islamischen Jurisprudenz, Ihre Entwiklung in Mekka bis zur Mitte des 2.8. Jahrhunderts*"، *الأبحاث* (١٩٩٢)، ١٢٩-١٤٢.

حاجي خليفة: *كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون*. تحقيق محمد شرف الدين يلتقايا ورفعت بيلكه الكيلسي، ٢، اسطنبول: وكالة المعارف، ١٩٤٣.

الخالدي، طريف: *فكرة التاريخ عند العرب من الكتاب إلى المقدمة*. ترجمة حسني زينة، بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٧.

سزكين، فؤاد: *تاريخ التراث العربي*. تعريب محمود حجازي، المجلد الأول، ١-٢، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٩١.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: *لباب النقول في أسباب النزول*. بيروت: دار إحياء العلوم، ١٩٧٨.

الصالح، صبحي: *علوم الحديث ومصطلحه*. الطبعة العشرون، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٦.

الطاهر، سلوى المرسي: *بدايات الكتابة التاريخية عند العرب، أول سيرة في الإسلام: عروة بن الزبير بن عوام*. بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٥.

الطبري، محمد بن جرير: *تاريخ الأمم والملوك*. ١، القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٦٧.

________: *جامع البيان في تفسير القرآن*. ١٥و٢٥و٣٠، القاهرة: بولاق، لات.

الطرابيشي، مطاع: *رواة محمد بن إسحاق بن يسار في المغازي والسير وسائر المرويات*. بيروت- دمشق: دار الفكر المعاصر ودار الفكر، ١٩٩٤.

العظمة، نذير: *المعراج والرمز الصوفي: قراءة ثانية للتراث*. بيروت: دار الباحث، ١٩٨٢.

عكاشة، ثروت: *التصوير الإسلامي الديني والعربي*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧.

اليعقوبي: أحمد بن أبي يعقوب: *التاريخ*. ٢، بيروت: دار بيروت، لات.

ثانياً: الأجنبيّة

Abott, N.: *Studies in Arabic Literary Papyri.* vols. I-II, Chicago - Illinois: The University of Chicago Press, 1957.

Afifi, A. E.: "The Story of the Prophet's Ascent in Sūfī Thought and Literature," *Islamic Quarterly* II(1955), 23-27.

Al-Samarrai, Qassim: *The Theme of Ascension in Mystical Writing.* Baghdad: The National Printing and Publishing Co., 1968.

Arafat, W.: "Early Critics of the Authenticity of the Poetry of the Sīrā," *BSOAS* 31 (1958), 453-463.

________: "Some Aspects of the Forger in the Poetry of the Sīrā," *24 Int.Cong.Or.* (1957), 310-311.

Azad, Ghulam Murtaza: "Isrā' and Mi'rāj: Night Journey and Ascension of Allah's Apostle Muḥammad," *Islamic Studies* II (1983), 63-80.

Besant, W. and E.H. Palmer: *Jerusalem the City of Herod and Saladin.* London: Richard Bentley and Son, 1888.

Birkeland, Harris: *The Legend of the Opening of Muḥammad's Breast.* Uppsala: Almquist and Wiksells, 1995.

Bowering, Gerhard: "Mi'rāj," *The Encyclopedia of Religion* IX(1987), 552-556.

Buhl, F. and A.T.Welch, Annemarie Schimmel, A.Noth, Trude Ehlert, "Muḥammad", *E.I.²* VII (1993), 360-387.

Busse, H: "Jerusalem in the Story of Muhammad's Night Journey and Ascension," *JSAI* 14(1991), 1-40.

Carra de Veau, Baron: "Burāḳ," *S. E. I.* (1992), 65.

Conrad, L.: "Recovering Lost Texts: Some Methodological Issues," *JAOS* 113 ii (1993), 258-263.

Creswell, K.A.C.: *A Bibliography of Painting in Islam.* Le Caire: Institut Francais D'Archéologie Orientale, 1953.

________: *Early Muslim Architecture.* Oxford: The Carendon Press, 1969.

Daiber, H.: "Ru'yā", E.I.^{2} VIII (1995), 645-649.

Duri, A.: *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*. Ed. and trans. L.I. Conrad, Princeton - New Jersey : Princeton University Press, 1983.

Elad, Amikam: *Medieval Jerusalem and Islamic Worship : Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage.* Leiden - New York- Koln: E.G. Brill, 1995.

________: "Why Did Abd Al Malik Build the Dome of the Rock? A Re-Examination of the Muslim Sources," *Bayt al-Maqdis Abd al- Malik's Jerusalem.* Part 1, ed. Julien Raby and Jeremy Jones, Oxford: Oxford University Press, 1992.

Friedmann, W.: "Finality of Prophethood in Sunni Islām," *JSAI 7* (1986); 1775-1815.

Ganneau, Clermont M.: "Notes D'épigraphie Et d'histoire arabes,'' *Journal Asiatique*, IX(1887), 472-497.

Goitein, S.D.: "Al-Kuds", *E.I.*^{2} V (1986), 322-339.

________: *Studies in Islamic History and Institutions.* Leiden: E.J. Brill, 1966.

Goldziher, I.: *Etudes sur la tradition islamique extraites du tome II des Muhammedanische Studien.* trad. Leon Bercher, Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1952.

Grabar, Oleg: *The Formation of Islamic Art.* New Haven - London : Yale University Press, 1973.

________: "Al-Masdjid Al-Aksā", *E.I.*^{2} VI(1991), 707-708.

Hainsworth, J.B. *The Idea of Epic.* Berkely - Los Angeles.- Oxford University of California Press, 1991.

Heath, Peter: *Allegory and Interpretation in Avicenna (Ibn* Sīnā*): With a Translation of the Book of the Prophet Muhammad's Ascent to Heaven.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.

Horovitz, J.: "The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors," *Islamic Culture* 1 (1927), 535-559, 2 (1928), 22-50, 164-182, 495-526.

________: "Horovitz, J.: "Mi'rādj," *S. E. I.* (1992), 381-3

Jackson, Guida M.: "Epic," *Encyclopedia of Literary Epics.* California - Colorado - Oxford: ABC Clio literary Companion, 1996.

Jarrar, M: "A Review of *The Making of the last prophet: A Reconstruction of the Earliest Biography of Mohammad* by D.G. Newby," *Al Qantara*_ 23(1992), 287-290.

________: "Sīrā, Mashāhid, and Maghāzi: The Genesis and Development of the Traditional Biography of Muhammad," *Late Antiquity and Early Islam.* Ed. L.I Conrad and A. Cameron, Princeton - New Jersey : The Darwin Press, in press.

Juynboll, G.: *Muslim Tradition: Studies in Chronology Provenance and Authorship of Early Hadīth.* London - New York - New Rochette – Melbourne.- Syndey: Cambrige University Press, 1983.

Kister, M.H.: "You Shall Only Set Out For Three Mosques: A Study of an Early Tradition," *Le Museon Révue d'Etudes Orientales,* LXXXII

Koch, Klaus: *The Growth of the Biblical Tradition: The Form Critical Method.* Trans. S.M. Cupitt, New York: Charles Scribner's Sons, 1969.

Monnot, G.: "Salāt", *E.I.*^{2} VIII (1995), 925-934.

Motzki, Harald: *Die Anfange des islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2.8. Jahr hundrets.* Stutgart: Franz Steiner, 1991.

Nanji, Azim: "Nasir-ī Khusraw," *E.I.*^{2} VII (1993), 1006 -1007.

Neuwirth, Angelika: "The Spritual Meanings of Jerusalem in Islam," *City of the Great King: Jerusalem from David to the Present.* ed. Nitza Rosovsky, Cambridge-Massachusetts- London: Harvard University Press, 1996.

Noth, A.: *The Early Arabic Historical Tradition: A Source Critical Study.* Trans. Michael Bonner and L. I. Conrad, 2nd edition, Princeton- New Jersey: The Darwin Press, 1994.

Ouspensky, Leonid and Vladimir Lossky: *The Meaning of Icons.* trans. G.E.H. Palmer and E. Kadloubovsky, Crestwood - New York: St. Vladimir Seminary Press, 1983.

Porter, J. R.: "Muhammad's Journey to Heaven," Numen I(1974), 64-80.

Rippin, Andrew: "Literary Analysis of Qur`ān, Tafsīr, and Sīrā: The Methodologies of John Wansbrough," *Approaches to Islām in Religious Studies.* ed. Richard C. Martin, Tucson : The University of Arizona Press, 1985.

Rubin, Uri: *The Eye of the Beholder: The life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims.* Princeton: The Darwim Press, 1995.

Schacht, J.: *The Origins of Muhammadan Jursiprudence.* London: Oxford University Press, 1950.

Schick, Robert: *The Christian Communities of Palestine From Byzantine to Islamic Rule: A Historical and Archeological Study.* Princeton - New Jersey: The Darwin Press, 1995.

Schimmel, Annemarie: *Mystical Dimensions of Islām.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.

Schrieke, B.: "Isrā'," *S. E. I.* (1992), 183-184.

Schrieke, B. and J. Horovitz: "Mi'rādj" *E.I.*^{2} VII (1993), 97-100.

Sellheim, Rudolf: "Prophet, Chalif und Geschichte: Die Mohammed- Biographie Des Ibn Ishaq," *Oriens* 18-19 (1967), 33-91.

Strausma, G.: "Seal of the Prophets: The Nature of Manichean Metaphore," *JSAS* 7(1986), 61 -74.

Strothmann, R.: "Tashbīh," *E.I.*^{2} IV (1934).

Toohey, Peter: *Reading Epic: An Introduction to the Ancient Narratives.* London - New York: Routlege, 1992.

Turabian, Kate L.: *A Manual for Writers of Term Papers, Theses, and Dissertations.* 6th edition, rev. John Grossmann and Alice Bennett, Chicago – London: The University of Chicago Press, 1996.

Van Ess, J.: "Abd Al Malik and the Dome of the Rock: An Analysis of some Texts," *Bayt al Makdis: Abd Al Malik's Jerusalem.* Part 1, ed. Julien Raby and Jeremy Johns, Oxford: Oxford University Press, 1992.

Verteegh; C.H.M.: *Arabic Grammar and Quranic Exegesis in Early Islam.* Leiden – New York – Köln: E.J. Brill, 1993.

Wansbrough, John: *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation.* Oxford: Oxford University Press, 1977.

Watt, W.M.: "The Materials Used by Ibn Ishāq," *Historians of the Middle East.* ed. B. Lewis and P.M. Holt, London- New York- Toronto: Oxford University press, 1962, 23-34.

________: "The Reliability of Ibn Ishāq's Sources," *La Vie Du Prophète Mahomet.* Paris: Presse Universitaire de France, 1983, 31-43.

Weber, Max: *On Charisma and Institution Building.* ed. S.N. Einsenstad, Chicago - London: University of Chicago Press, 1968.

Wellhausen, J.: *The Arabic Kingdom and its Fall.* trans. M.G. Weir, Calcutta: University of Calcutta, 1927.

Wensinck, A.Y.: "Kiblā," *E.I.*[2] V (1986), 82-83.

Widengren, Geo: *Muhammad, The Apostle of God and His Ascension.* Uppsala-Wiesbaden: A.B.Lundequistska Bokhandeln-Otto Harrassowitz, 1955.